

Monachus et sacerdos

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-Chief

D.T. Runia
G. Rouwhorst

Editorial Board

J. den Boeft
B.D. Ehrman
K. Greschat
J. Lössl
J. van Oort
C. Scholten

VOLUME 157

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

Monachus et sacerdos

*Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im
antiken Christentum*

von

Christian Hornung



BRILL

LEIDEN | BOSTON

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>
LC record available at <http://lcn.loc.gov/2019055551>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-623x

ISBN 978-90-04-41957-5 (hardback)

ISBN 978-90-04-42131-8 (e-book)

Copyright 2020 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhalt

Vorwort VII

Abkürzungsverzeichnis und Formalia VIII

Einleitung 1

1 Einführung 10

- 1 Askese und Asketisierung – Begriffsbestimmung 10
- 2 Askese im Frühchristentum 12
 - 2.1 Einführung 12
 - 2.2 Apostolische Väter (Erster Clemensbrief und Ignatius von Antiochien) 14
 - 2.3 Tertullian 16
 - 2.4 Clemens von Alexandrien 19
 - 2.5 Origenes 22
 - 2.6 Cyprian 26
 - 2.7 Apostelakten 30
 - 2.8 Zusammenfassung 33

2 Konzepte klerikaler Askese 35

- 1 Einleitung 35
- 2 Osten 38
 - 2.1 Gregor von Nazianz (*Oratio 2 [De fuga sua]*) 38
 - 2.2 Johannes Chrysostomus (*De sacerdotio*) 46
- 3 Westen 58
 - 3.1 Ambrosius (*De officiis*) 58
 - 3.2 Augustinus 64
 - 3.3 Caesarius von Arles 85
 - 3.4 Gregor der Große (*Regula pastoralis*) 96
- 4 Zusammenfassung 109

3 Disziplin klerikaler Askese 114

- 1 Einleitung 114
- 2 Kirchenrecht 114
 - 2.1 Einleitung 114
 - 2.2 Ehe- und Sexualethik 118
 - 2.3 Habitus und öffentliche Lebensweise 135
 - 2.4 Bestimmungen über Kleriker und Mönche 149
 - 2.5 Zusammenfassung 156

3	Staatliche Gesetzgebung	164
4	Zusammenfassung	171
4	Praxis klerikaler Askese	174
1	Einleitung	174
2	Gemeinschaftlich-asketische Lebensformen	176
2.1	<i>Sozomenos</i>	176
2.2	<i>Eusebius von Vercelli</i>	178
2.3	<i>Augustinus</i>	182
2.4	<i>Fulgentius von Ruspe</i>	189
2.5	<i>Weitere Nachrichten</i>	193
2.6	<i>Kirchliche Disziplin</i>	197
3	Zusammenfassung	202
5	Widerstände	208
1	Einleitung	208
2	Theologie	209
3	Disziplin	217
4	Pastoral	219
5	Zusammenfassung	224
	Schluss und Weiterführung	226
	Literaturverzeichnis	235
	Register ausgewählter Stellen	262
	Register ausgewählter griechischer und lateinischer Wörter	268
	Register ausgewählter Begriffe, Namen und Sachen	269

Vorwort

Idee und Konzeption zu einer Studie über die Asketisierung des Klerus im antiken Christentum gehen auf ein Heisenberg-Stipendium zurück, mit dem ich 2015 bis 2016 durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) unterstützt wurde. Wesentliche Teile der Arbeit konnte ich in meiner Stipendiatenzeit an der Universität Siegen und als Visiting Scholar an der Catholic University of America in Washington, DC fertigstellen.

Nach meiner Berufung an die Universität Bonn musste das Projekt neben die Aufgaben der Lehre und Verwaltung treten. Umso mehr freue ich mich, es nun abschließen zu können und der Öffentlichkeit vorzulegen.

Vorworte sind Orte des Dankes an Personen, die das Entstehen der Arbeit begleitet und überhaupt erst ermöglicht haben; nicht anders verhält es sich bei der vorliegenden Studie.

An erster Stelle gilt mein Dank meinem akademischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Georg Schöllgen. Von seinen zahlreichen Anregungen und Denkanstößen habe ich seit meiner Zeit als Student ungemein profitiert, und auch dieses Buch verdankt ihm sehr viel.

Die Professoren Dr. Andreas Hoffmann und Dr. Hans-Ulrich Weidemann in Siegen und Professor Dr. William E. Klingshirn in Washington haben mir im Rahmen des Heisenberg-Stipendiums eine überaus glückliche und fruchtbare Zeit des Forschens und Arbeitens ermöglicht und meinen Fragen stets ein offenes, interessiertes und freundschaftliches Ohr geliehen. Den Herausgebern der Reihe *Supplements to Vigiliae Christianae*, besonders Prof. Dr. Clemens Scholten (Köln), sage ich Dank für die Aufnahme in die Reihe und dem namenlosen Reviewer für hilfreiche Hinweise.

Den Kollegen und Freunden in Bonn, Martina Thieser am F.J. Dölger-Institut, meinem Mitarbeiter am Bonner Lehrstuhl, Sebastian Lüke, und besonders den Studentischen Hilfskräften, namentlich Lukas Michalak, Stefanie Schmitz und Niklas Seidensticker, danke ich für wertvolle Hinweise und die Mühen der Korrektur.

Christian Hornung

Bonn, im September 2019

Abkürzungsverzeichnis und Formalia

Die Abkürzungen lateinischer Quellen richten sich im Folgenden nach dem „Thesaurus linguae Latinae“, die Abkürzungen griechischer nach dem „Liddell / Scott“ bzw. dem „Lampe“. Davon abweichend werden in Einzelfällen zur Verdeutlichung (besonders bei der Zitation spätantiker Synoden) weitere Abkürzungen verwendet. Die Auflösungen lassen sich in diesen Fällen im Literaturverzeichnis auffinden.

Die Abkürzungen von Reihen und Zeitschriften folgen S.M. Schwertner (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis*, Berlin u. a. ³2014. Hierbei sind allerdings folgende Ergänzungen bzw. Abweichungen zu berücksichtigen:

CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
Cod. Iust.	Codex Iustinianus
Cod. Theod.	Codex Theodosianus
SC	Sources Chrétiennes

Bei der Zitation der Sekundärliteratur werden der Verfassersname und das erste Substantiv des Titels angegeben; in Einzelfällen werden darüber hinaus mehrere Titelstichworte verwendet, wenn es für die Eindeutigkeit der Angaben notwendig erscheint.

Editionen werden, wie in den Altertumswissenschaften üblich, nur für christliche Quellen angegeben, bei paganer Literatur wird darauf in der Regel verzichtet.

Einleitung

Die Anfänge des christlichen Pilgerwesens reichen bis in das 4. Jahrhundert zurück¹. Mit der immer stärkeren Ausbreitung des Christentums und seiner Etablierung nach der sog. Konstantinischen Wende kommt es neben anderen Frömmigkeitsformen auf². Christen pilgern nach Palästina zu den Stätten, an denen Jesus gewirkt hat, sie suchen die Grablegen der Märtyrer auf und wallfahren besonders zu den Heiligen, zu den Mönchen, denen sie bei Krankheiten Heilung und in Notsituationen Rat zutrauen.

Der Kirchenhistoriker Bernhard Kötting bilanziert in einer grundlegenden Studie zum spätantiken Pilgerwesen: „Innerhalb der ersten Jahrhunderte sind es besonders die Aszeten in den Wüsten Ägyptens, Arabiens und Syriens gewesen und dann die Styliten, die die Pilger anzogen“³.

Die asketischen Mönche erfreuen sich einer enormen Popularität. Athanasius berichtet in der *Vita Antonii* vom Leben des Mönchvaters Antonius in Ägypten. Mehrfach habe Antonius, der sich als Eremit eigentlich aus jeglicher menschlicher Gemeinschaft zurückgezogen und in die Einsamkeit begeben hatte, seinen Aufenthaltsort verlassen müssen, um dem Strom der Heilung- und Ratsuchenden auszuweichen. So sei er über mehrere Stufen bald in die Wüste und bald darauf in ein Kastell geflohen, wo ihn gleichwohl erneut Bekannte aufsuchten⁴.

Zum Tod des Einsiedlers hält Athanasius fest:

Dass er (scil. Antonius) überall gerühmt und von allen bewundert wurde und dass sich auch diejenigen nach ihm sehnten, die ihn gar nicht kannten, ist ein Zeichen der Tugend und der Freundschaft seiner Seele zu Gott. Denn weder durch Schriften noch durch die von außen kommende Weisheit oder wegen irgendeiner Kunstfertigkeit wurde er berühmt, sondern allein aufgrund seiner Gottesfurcht. Dass dies aber ein Geschenk Gottes war, wird wohl niemand bestreiten. Denn woher hätte man sonst bis nach Spanien und Gallien, bis nach Rom und Afrika von ihm gehört, der auf seinem Berg verborgen saß, wenn es nicht Gott selbst war, der die Men-

1 Zu (nur vereinzelt) Wallfahrten in vorkonstantinischer Zeit vgl. auch Kötting, *Peregrinatio* 83–89 (zu Palästina).

2 Vgl. Kötting, *Wallfahrten* 287–302.

3 Kötting, *Peregrinatio* 301.

4 Vgl. Athan. *vit. Ant.* 8f. II. 13 (SC 400, 156–162. 164–166. 168–172 Bartelink).

schen, die zu ihm gehören, überall berühmt macht, wie er es Antonius auch anfangs angekündigt hatte?⁵.

Athanasius verfasste die Vita bald nach dem Tod des Antonius; Terminus post quem ist das Jahr 356. Die Vita wird nach einer ersten, recht wörtlichen Übertragung eines Pseudo-Hieronymus 375 bereits ein zweites Mal ins Lateinische übersetzt, in den Westen übertragen und in dieser Fassung allgemein verbreitet⁶. Im Westen macht sie mit dem östlichen Mönchtum bekannt und propagiert wesentlich das monastische Ideal⁷.

Hieronymus berichtet nur wenige Jahrzehnte später vom Mönch Hilarion in Palästina. Die Vita wird in die Jahre 389 bis 392 datiert; sie ist, nach der *Vita Pauli* und der *Vita Malchi*, die dritte von Hieronymus' Mönchsviten, die Georg Jenal zur „paränetisch-propagandistischen Asketenliteratur“⁸ rechnet. Hilarion wird nach dem Vorbild des Antonius ebenfalls als ein Exempel des (palästinischen) Mönchtums charakterisiert.

Nach der Schilderung des Hieronymus muss auch Hilarion in der Einöde der Wüste Scharen von Menschen erdulden, die zu ihm kommen:

*Concurrebant episcopi, presbyteri, clericorum et monachorum greges, matronarum quoque christianarum – grandis temptatio – et hinc inde ex urbibus et agris vulgus ignobile, sed et potentes viri et iudices, ut benedictum ab eo panem vel oleum acciperent*⁹.

Bischöfe und Presbyter, ganze Scharen von Klerikern und Mönchen, auch von christlichen Matronen – eine große Versuchung – kamen zu ihm, außerdem noch viel einfaches Volk aus Stadt und Land. Auch Männer von hoher Stellung und Gerichtsbeamte fanden sich ein, allein, um etwas von ihm geweihtes Brot oder Öl in Empfang zu nehmen¹⁰.

5 Athan. *vit. Ant.* 93, 3–5 (SC 400, 374 Bartelink): Καὶ τὸ πανταχοῦ δὲ τοῦτον διαβεβοῆσθαι, καὶ θαυμάζεσθαι μὲν παρὰ πάντων, ποθεῖσθαι δὲ καὶ παρὰ τῶν μὴ ἑωρακότων αὐτόν, τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς θεοφιλοῦς αὐτοῦ ψυχῆς ἐστὶ γινώρισμα. Οὐ γὰρ ἐκ συγγραμμάτων οὐδὲ ἐκ τῆς ἔξωθεν σοφίας οὐδὲ διὰ τινὰ τέχνην, διὰ δὲ μόνην θεοσέβειαν ὁ Ἀντώνιος ἐγνωρίσθη. Τοῦτο δὲ θεοῦ δῶρον οὐκ ἂν τις ἀρνήσαιο. Πόθεν γὰρ εἰς τὰς Σπανίας καὶ εἰς τὰς Γαλλίας, πῶς εἰς τὴν Ῥώμην καὶ τὴν Ἀφρικὴν, ἐν ᾧ κεκρυμμένος καὶ καθήμενος ἠκούσθη, εἰ μὴ ὁ θεὸς ᾧ, ὁ πανταχοῦ τοὺς ἑαυτοῦ γνωρίζων ἄνθρωποις, ὁ καὶ Ἀντωνίῳ τοῦτο κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐπαγγειλάμενος; dt. Übers.: P. Gemeinhardt.

6 Vgl. Van Uytfgange, *Biographie* 1182.

7 Vgl. Aug. *conf.* 8, 6 (CCL 27, 122 Verheijen).

8 Jenal, *Italia* 1, 344.

9 Hieron. *vit. Hilar.* 20, 2 (SC 508, 266 Morales / Leclerc).

10 Sofern nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen der antiken Quellentexte vom Verfasser.

Die asketischen Mönche üben offenbar trotz der sowohl für Antonius als auch für Hieronymus zu konzедierenden hagiographischen Topik und Überzeichnung weit über ihre unmittelbaren Wirkungsstätten hinaus eine große Anziehungskraft aus; ihre Einsiedeleien werden zu Anlaufpunkten für Christen, Kleriker wie Laien. Die Mönche gelten als Ratgeber, denen eine besondere Verehrung zuteil wird, die sich u. a. im aufkommenden Pilgerwesen zeigt¹¹.

Grund ihrer Popularität ist die asketische Lebensform, die mehr und mehr als eigentliche christliche Lebensform gilt, mit dem Mönchtum exklusiv verbunden wird und in der Kirche besonders bei den Laien beliebt ist¹². Das Mönchtum kann sich damit an die Spitze asketischer Tendenzen in der Großkirche setzen, die sich verstärkt ab dem 2. Jahrhundert nachweisen lassen¹³ und Nachfolge bzw. Nachahmung Christi an die Übernahme der Askese knüpfen¹⁴.

Aus dem Ansehen und der Autorität der Mönche resultiert innerkirchlich eine gefährliche Konkurrenz- und Konfliktsituation: In dem Maße, wie Asketen zu Leitfiguren des Christentums werden, treten sie zunehmend in Konkurrenz zum Klerus, der an der Spitze der kirchlichen Hierarchie steht und seinerseits unter den Anspruch einer asketischen Lebensführung gerät.

Eine Episode, die den Druck zunehmender Asketisierung des Klerus gut erhalten hat, überliefert die *Vita Martini* des Sulpicius Severus:

Ita, dispositis iam in itinere civium turbis, sub quadam custodia ad civitatem usque deducitur. Mirum in modum incredibilis multitudo non solum ex illo oppido, sed etiam ex vicinis urbibus ad suffragia ferenda convenerat.

Una omnium voluntas, eadem vota eademque sententia: Martinum episcopatus esse dignissimum; felicem fore tali ecclesiam sacerdote.

Pauci tamen, et nonnulli ex episcopis qui ad constituendum antistitem fuerant evocati, impie repugna-

So hatten sich bereits auf dem Weg Scharen von Bürgern aufgestellt, eine Art Ehrenwache, und geleiteten ihn (scil. Martin) zur Stadt (scil. Tours). Auf wundersame Art und Weise hatte sich eine unglaubliche Menge nicht nur aus jener Stadt, sondern auch aus den benachbarten Städten zur Bischofswahl eingefunden.

Ein Wille, ein Wunsch und eine Meinung erfüllte alle: Martin sei sehr würdig des Bischofsamts, und durch einen solchen Bischof werde die Kirche glücklich.

Dennoch widerstrebte dies gottlos wenigen und einigen von den Bischöfen, die zur Bischofswahl berufen worden waren. Sie vertraten die Auf-

11 Vgl. Maraval, *Lieux* 137–151.

12 Vgl. s. unten.

13 Vgl. Lohse, *Askese* 141–159 sowie u. S. 14–16.

14 Vgl. Nagel, *Motivierung* 5–19; Crouzel / Mühlenkamp, *Nachahmung*, bes. 553–563 mit Beispielen.

bant, dicentes scilicet contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem vultu despiciabilem, veste sordidum, crine deformem.

*Ita a populo sententiae sanioris haec illorum inrisa dementia est, qui illustrem virum, dum vituperare cupiunt, praedicabant. Nec vero aliud his facere licuit quam quod populus, domino volente, cogitabat*¹⁵.

fassung, dass die Person verachtenswert sei und unwürdig des Bischofsamtes. Der Mensch sei von seinem Äußeren her verächtlich, von seiner Kleidung her ärmlich und von seinem Haar her ungepflegt.

Vom Volk aber, das ein gesünderes Urteilsvermögen besaß, ist der Unverstand von jenen verspottet worden, die ja den illustren Mann nur rühmten, indem sie ihn tadeln wollten. Sie konnten aber nichts anderes bewirken, als was das Volk nach dem Willen Gottes beabsichtigte¹⁶.

Der Abschnitt stammt aus dem ersten Teil der Martinsvita (Kap. 2–11). Sulpicius hat bereits Ereignisse aus Martins Kindheit und Militärzeit geschildert (Höhepunkt: die Mantelteilung mit einem Armen [*vit. Mart.* 3 (SC 133, 256–258 Fontaine)]), Berichte über sein Leben als Asket schlossen sich in den Kap. 5–8 (SC 133, 262–270 Fontaine) an. Es folgt als letzter Abschnitt des ersten Teils (9f. [SC 133, 270–274 Fontaine]) eine Schilderung von Martins Wirken als Bischof und Wundertäter¹⁷. Die Historizität der Vita ist im Einzelnen umstritten. Dass sie literarische Darstellung und nicht einfach historische Biographie ist, ist gleichwohl Konsens der Forschung; Sulpicius schafft ein „mit legendären u. literarischen Mitteln gezeichnetes Idealporträt“¹⁸; die von Babut¹⁹ erstmals vorgetragene und wiederholt diskutierte „Hyperkritik“²⁰ wird heute gleichwohl nicht mehr geteilt.

Die im neunten Kapitel dargestellte Wahl Martins zum Bischof wird auf das Jahr 371 datiert; Martin ist zu diesem Zeitpunkt über 50 Jahre alt und asketisch lebender Mönch²¹. Interessant ist die Schilderung des Sulpicius für die Frage der Durchsetzung des spätantiken asketischen Leitideals und daraus resultierender innerkirchlicher Konfliktpotentiale.

In der Szene sind drei Akteure bzw. Gruppen auszumachen: Martin, das Volk (*turba civium, incredibilis multitudo* und *populus*) und die Bischöfe (*episcopi*), an ihrer Spitze Defensor, der Bischof von Angers²², sowie nicht näher charakte-

15 Sulp. Sev. *vit. Mart.* 9 (SC 133, 270–272 Fontaine).

16 Dt. Übers.: nach P. Bihlmeyer.

17 Zu Gliederung und Struktur der Martinsvita vgl. Van Uytfanghe, *Biographie* 1263–1268.

18 Van Uytfanghe, *Biographie* 1269; vgl. Stancliffe, *Martin* 150f.

19 Vgl. Babut, *Martin*.

20 Fontaine, *Martin* 1428.

21 Vgl. Burrus, *Lives* 94–103.

22 Vgl. Fontaine, *Vie* 2, 653; Pietri / Heijmans, *Prosopographie* 4, 1, 551 s. v. defensor.

risierte Personen (*nonnulli*), die mit Fontaine der gallo-römischen Aristokratie zuzurechnen sind²³. Martin kann nur unter einem Vorwand aus dem Kloster gelockt werden, um bei der Bischofswahl von Tours überhaupt anwesend zu sein und als Kandidat zur Verfügung zu stehen. Das Volk, die Laien, geleitet Martin triumphal nach Tours und fordert ihn entschieden zum Bischof. Es gerät damit in einen Gegensatz zur dritten Gruppe, den versammelten Bischöfen: Sie lehnen Martin ab und halten den ungepflegt aussehenden Asketen der Bischofswürde für unwürdig. Das asketische Äußere, durch das prononciert der Gegensatz zur städtischen Elite markiert wird, lässt Martin beim Klerus durchfallen, während es ihm gerade bei den Laien besonderes Ansehen verschafft; sie halten Martin für *dignissimus episcopatus*, für „sehr würdig des Bischofsamts“²⁴.

Der weitere Verlauf der Bischofswahl bestätigt den Willen des Volkes, der Ausdruck göttlichen Willens ist (*domino volente*). Als in der Kirche aus dem Psalmenbuch eine Lesung vorgetragen wird (Ps. 8, 3), in der Kindern und Säuglingen gegen Feinde und Widersacher zugesprochen wird, das Lob Gottes zu formulieren²⁵, wird der Vers als Bibelorakel und göttliches Urteil gegen Defensor gedeutet²⁶. Das Volk akklamiert Martin zum Bischof²⁷.

Sulpicius schildert die anschließende Weihe nur summarisch: *sumpto episcopatu*²⁸. Einzelheiten liegen nicht in seinem Interesse. Im Zentrum der Darstellung steht der Konflikt, der zwischen Martin und dem (wahrscheinlich aristokratischen) Klerus von Tours keimt. Asket und Amtsklerus geraten in einen Widerspruch, der durch Martins Autorität bei den Laien zusätzlich verschärft wird²⁹.

Wie in einem Brennglas lässt die Vita an dieser Stelle eine grundsätzliche Konfliktsituation zwischen Asketen und Klerikern erkennen, deren Bedeutung weit über die gallische Bischofswahl des Jahres 371 hinausgeht.

Die Auseinandersetzung zeigt, dass der Klerus mit der Durchsetzung und Popularisierung des asketischen Leitideals selbst mehr und mehr aufgefordert

23 Vgl. Fontaine, *Vie* 2, 651.

24 Zur Konstruktion (*dignus* mit Genitiv) vgl. Th. Boegel, Art. *dignus*: ThLL 5 (1909–1934) 1147.

25 Ps. 8, 3 Vulg.: *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et ultorem* (nach vorhieronymianischer Bibelübersetzung: *defensorem*), „Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge schaffst du dir Lob, deinen Gegnern zum Trotz; deine Feinde und Widersacher müssen verstummen“.

26 Zu den *Sortes biblicae* vgl. Courcelle, *Enfant* 194–220, bes. 206; Hoffmann, *Los* 509; Hoffmann / Vultaggio / Neuber, *Orakel* 342–346.

27 Vgl. Klauser, *Akklation* 225.

28 Sulp. Sev. *vit. Mart.* 10, 1 (SC 133, 272 Fontaine).

29 Vgl. Stancliffe, *Martin* 275 f.

ist, asketisch zu leben, will er seine Führungsposition in der Kirche, auch im Ansehen der Laien, bewahren. Die ab dem 4. Jahrhundert erhobene Enthaltensamkeitsverpflichtung für den höheren Klerus markiert nur die Spitze einer überaus komplexen und diffizilen Entwicklung³⁰, an deren Ende eine umfassende Asketisierung des Klerus in der Spätantike steht.

Die altertumswissenschaftliche Forschung hat sich in den vergangenen Jahren intensiv mit der Askese und dem frühchristlichen Mönchtum befasst³¹. Besonders im englischen Sprachraum erschien hierzu eine Fülle neuerer Studien³², vor allem auch zur Verehrung asketischer Heiliger³³. Eine Monographie zur Asketisierung des Klerus fehlt gleichwohl. Wenn die Forschung das Verhältnis zwischen Mönchtum und Klerus thematisiert, wird besonders die Klerikalisierung des Mönchtums behandelt, das gegenläufige Phänomen der „Monastisierung“ oder, präziser, der „Asketisierung des Klerus“ findet hingegen deutlich weniger Aufmerksamkeit³⁴.

Dorothee König hat sich in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit dem Verhältnis von Mönchtum und Klerus im lateinischen Westen befasst³⁵; Claudia Rapp setzt sich vor allem im ersten Teil ihrer Studie „Holy bishops in Late Antiquity“ mit der Konstruktion des Bischofsamts unter der Perspektive verschiedener Autoritätskonzepte auseinander³⁶. Zu einzelnen Autoren, die die vorliegende Studie analysiert, liegen unter dem Gesichtspunkt ihrer Positionen und Lehren zur Askese bereits Vorarbeiten vor³⁷. Johannes Chrysostomus' *De sacerdotio*³⁸ hat Manfred Lochbrunner in seiner Dissertation untersucht; aufgrund einer eher historisch-systematischen Perspektive berücksichtigte er dabei die konkrete Entwicklung der Asketisierung des Klerus nur am Rande³⁹. Ausführlicher, jedoch weitgehend an Johannes' Schrift interessiert ist ein Aufsatz von Hermann Dörries⁴⁰.

30 Vgl. Heid, *Zölibat* (mit den einschlägigen Quellen) sowie mit einem Überblick Hornung, *Kommentar* 151–178.

31 Vgl. etwa Nagel, *Motivierung*; Lohse, *Askese*; Rousseau, *Ascetics*; Jenal, *Italia*.

32 Vgl. Brakke, *Athanasius*; Elm, *Virgins*; Dunn, *Emergence*; Rubenson, *Asceticism* 637–668.

33 Vgl. Brown, *Rise* 80–101; ders., *Rise* 1971–1997 353–376; Rapp, *God* 63–81.

34 Zu Mönchsbischöfen vgl. Rousseau, *Authority* 380–419; Escolan, *Monachisme*; Sterk, *World*.

35 Vgl. König, *Amt*.

36 Vgl. Rapp, *Bishops*.

37 Vgl. Bickel, *Ideal* 437–474; Rousseau, *Ascetics* 99–139 (zu Hieronymus); Antin, *Jérôme* 191–199; Verheijen, *Augustin* 201–212; Leyser, *Authority*.

38 Vgl. Boularand, *Sacerdoce* 3–36; De Lubac, *Dialogue* 822–831.

39 Vgl. Lochbrunner, *Priestertum*.

40 Vgl. Dörries, *Erneuerung* 1–46.

Die vorliegende Studie untersucht die Asketisierung des Klerus maßgeblich unter drei Gesichtspunkten: den Konzepten, der Disziplin und der Praxis klerikaler Askese; den Widerständen gegen die Asketisierung ist ein abschließendes viertes Kapitel gewidmet. Die Perspektive ist vor allem institutionen- und sozialgeschichtlich gewählt; schwerpunktmäßig analysiert wird das spätantike Christentum ab dem 4. Jahrhundert.

Im Rahmen der Hinführung zur eigentlichen Untersuchung wird zunächst eine hermeneutische Grundlegung geleistet: Die Begriffe der „Askese“ und „Asketisierung“ werden erörtert, die gerade in jüngerer Zeit in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften intensiver diskutiert wurden. Ein Überblick über „die“ Askese im Frühchristentum schließt sich an. Ausgehend von einer mehr und mehr asketisch interpretierten Jesus-Gestalt lassen sich asketische Vorstellungen unter maßgeblichem Einfluss der griechisch-römischen Philosophie bereits in den ersten drei Jahrhunderten nachweisen. Die schnelle Durchsetzung eines asketischen Leitideals ab dem 4. Jahrhundert wäre anders wohl kaum möglich gewesen.

Ein erster Schwerpunkt ist den Konzepten klerikaler Askese gewidmet. Die Asketisierung des Klerus, d. h. die systematische Übernahme und Integration asketischer Lebensformen in den Klerus, die ab dem 4. Jahrhundert verstärkt zu beobachten ist, bedarf einer theologischen Fundierung. Die Auswirkungen auf die Kirche als Institution und das Amt sind so grundlegend, dass sich gleich mehrere Kirchenschriftsteller mit diesem Phänomen auseinandersetzen.

Spezielle, sog. Pastorschriften kommen im 4. und 6. Jahrhundert auf, die eine Reform und Neuausrichtung des Klerus intendieren. In diesem Teil der Studie werden verschiedene Autoren des kirchlichen Ostens und Westens mit ihren jeweiligen Abhandlungen (u. a. Traktaten, Dialogen und Predigten) unter der gegebenen Fragestellung untersucht.

Der zweite Hauptteil der Arbeit ist der Disziplin klerikaler Askese gewidmet. Die Durchsetzung und Implementierung des asketischen Ideals muss kirchendisziplinär eingefordert und umgesetzt werden. Kirchliche Synoden und römisch-bischöfliche Schreiben versuchen daher, über einzelne Provinzen und Regionen hinweg eine allgemeine Klerikerdisziplin in der Kirche zu etablieren. Die ab dem 4. Jahrhundert aufkommende Enthaltensamkeitsverpflichtung für den höheren Klerus ist nur eine (allgemein bekannte) Forderung aus dem Bereich der Sexualethik, die in eine umfassende kirchendisziplinäre Beschreibung klerikalen Lebens eingebettet werden muss. Bestimmungen über das öffentliche Auftreten, die Beteiligung am gesellschaftlichen Leben und die Lebensweise der Kleriker kommen hinzu, die das Ziel einer grundsätzlich asketischen Ausrichtung erkennen lassen. Ergänzend berücksichtigt werden Nor-

men der staatlichen Gesetzgebung, die mit der Privilegierung der Kirche Einfluss auf die Konstituierung des Klerus als Stand gewinnen.

Im dritten Teil der Untersuchung wird die Praxis klerikaler Askese behandelt. Die Um- und Durchsetzung der Asketisierung führt in manchen spätantiken Gemeinden zu Versuchen, den Klerus in Klöstern zusammenzufassen und das Leben nach dem Vorbild der Mönche zu organisieren. Beispiele hierfür finden sich vor allem im Westen der Kirche, u. a. in Norditalien, Gallien und Nordafrika. Die Konzepte lassen erkennen, dass in den Klerikerklöstern eine strikte asketische Disziplin mit pastoralen Erfordernissen verbunden wird. Negative Entwicklungen und Fehlformen innerhalb des Klerus (u. a. Verstöße gegen die Enthaltensamkeitsverpflichtung, Ausschweifung und Luxus) bilden die Kehrseite der Asketisierung, die indirekt bereits über die Bestimmungen der kirchlichen Disziplin sichtbar wurde.

Gegen die Asketisierung gibt es auch im Klerus nicht geringe Widerstände, die teilweise theologisch motiviert sind und sich ebenso in der Disziplin und Pastoral nachweisen lassen. Sie werden im vierten und letzten Kapitel in den Blick genommen.

Die Asketisierung des Klerus wird in dieser Studie unter drei Gesichtspunkten analysiert: Konzepte, Disziplin und Praxis klerikaler Askese. Ausgehend von den gewonnenen Ergebnissen soll im Schlusskapitel den Konsequenzen der Asketisierung nachgegangen werden, einerseits für den Klerus als Stand und andererseits für seine binnenkirchliche Stellung im Verhältnis zu den Laien. Diese Fragestellung ist vor allem für die spätantike Institutionen- und Sozialgeschichte bedeutsam.

Weitgehend vorausgesetzt, aber nicht eigens thematisiert werden im Folgenden die Ergebnisse der neueren Askeseforschung⁴¹. Auf nichtchristliche zivile Ämterkonzeptionen (sowohl im Bereich der staatlichen Verwaltung als auch des Kultes), die möglicherweise auf den Klerus eingewirkt haben, wird im Folgenden aufmerksam gemacht; eine detaillierte Auseinandersetzung unterbleibt⁴².

Im Bereich der Kirchengeschichte werden unter dem Oberbegriff der „Asketisierung“ verschiedene Strömungen, Bewegungen und auch Geisteshaltungen angesprochen, ohne eigens behandelt zu werden: Neben der „Askese“ zählen hierzu das Mönchtum, verschiedene Sakralitäts- und Reinheitsvorstellungen

41 Vgl. Brown, *Body* sowie die neueren Sammelbände Wimbush / Valantasis, *Asceticism*; Weidemann, *Asceticism* (mit Literatur).

42 Vgl. die ältere Studie von Stengel, *Kultusaltertümer* sowie Ausbüttel, *Verwaltung*.

sowie die Idee der Nachfolge und Nachahmung Christi. Für sie kann (zumindest teilweise) auf einschlägige Forschungsliteratur hingewiesen werden: Für das Mönchtum bzw. die monastische Bewegung seien u. a. die Arbeiten von Philip Rousseau⁴³, Samuel Rubenson⁴⁴ und Adalbert de Vogüé⁴⁵ genannt sowie für Sakralitäts- und Reinheitsvorstellungen die Studien von Owen Jones⁴⁶ und Andreas Weckwerth⁴⁷. Henri Crouzel⁴⁸ und Karl Baus⁴⁹ untersuchten in verschiedenen Arbeiten die Konzeptionen christlicher Nachfolge und Nachahmung.

43 Vgl. Rousseau, *Basil*; ders., *Pachomius*.

44 Vgl. Rubenson, *Letters*.

45 Vgl. de Vogüé, *Histoire*.

46 Vgl. Jones, *Concept*.

47 Vgl. Weckwerth, *Casta*; ders., *Reinheit* 870–914.

48 Vgl. Crouzel, *Imitation* 7–41.

49 Vgl. Baus, *Gebet* 76–81.

Hinführung

1 Askese und Asketisierung – Begriffsbestimmung

Eine allgemein akzeptierte Askesedefinition existiert in der Forschung nicht; ihr Fehlen wird vielmehr allgemein konstatiert¹.

Von der Etymologie (griech. ἡ ἀσκησις) ausgehend, wird Askese zunächst in einem unspezifischen Sinn als „Übung, Handlung und Training“ interpretiert². Im Bereich der Altertumswissenschaften bezieht sich der Terminus auf jede Handlung bzw. Übung, die darauf abzielt, über Formen des Verzichts und der Selbstdisziplinierung den Körper und seine Bedürfnisse zu reduzieren und gleichzeitig als positiv interpretierte Verhaltensformen auszuprägen.

Udo Bianchi definiert Askese folgendermaßen:

Als Übung gemäß der Begriffsetymologie verstanden, erweist sie sich als Zucht des Körpers u. des Geistes, mit der Zielsetzung, negative Eigenschaften u. Neigungen zu bezwingen u. positive zu vervollkommen³.

Für die Askese sind damit in einem allgemeinen Sinn eine negative Beschränkung und positive Ausrichtung bzw. Intentionalisierung charakteristisch. Beschränkung und Verzicht sind kein Selbstzweck, sondern Mittel der Vervollkommenung⁴.

In Bezug auf den Körper kann sich der Verzicht in der Enthaltbarkeit (griech. ἡ ἐγκράτεια⁵) von Sexualität, Nahrung (Speisen und Getränke), Schlaf und Körperpflege zeigen. Im Hintergrund steht dabei oftmals eine grundsätzliche Differenzierung zwischen materiell Körperlichem und immateriell Geistigem, die mit einer dualistischen Anthropologie einhergeht, wie sie besonders im Mittel- und Neuplatonismus anzutreffen ist. Den verschiedenen philosophi-

1 Vgl. u. a. Hardman, *Ideals*; Clark, *Renunciation* 14; Bergman, *Askese* 196.

2 Vgl. Liddell / Scott, *Lexicon* 257 s. v. ἡ ἀσκησις: „exercise, practice, training“; Lampe, *Lexicon* 244 s. v. ἡ ἀσκησις: „exercise, practice, training“.

3 Bianchi, *Askese* 1075.

4 Vgl. Clark, *Renunciation* 15; Elm, *Virgins* 13.

5 Zur Enkrateia als philosophischem Konzept und Lebensform vgl. Chadwick, *Enkrateia* 343–365 sowie Cecire, *Enkratism*.

schen Ansätzen gemeinsam ist, dass sie von einer Höherwertigkeit des immateriell Geistigen gegenüber dem materiell Körperlichen ausgehen⁶.

Trotz paganer Parallelen erscheint die Askese im Christentum schnell als „one of the most important characteristics“⁷, die auch von nichtchristlicher Seite wahrgenommen wird⁸. Der Askesebegriff erfährt dabei eine Bedeutungs-erweiterung.

Neben Verzicht und Disziplinierung sowie positiver Vervollkommung (Perfektionierung) tritt der Aspekt der Askese als Voraussetzung für die Hinwendung zum Göttlichen, zur Kommunikation mit Gott und zur Wiedererlangung des paradiesischen Urzustandes:

As understood quite clearly by Weber, asceticism is thus not primarily a dualistic phenomenon, which considers the body as evil in opposition to a soul which is good (and thus has far less of the masochistic or self-torturing notions often associated with it). As method or discipline, asceticism is not an end in itself, but aspires to a higher good, namely, to transform the practitioner into a pure vessel of divine will, and so to create the possibility for communication with the divine through some form of *unio mystica*⁹.

Die Einordnung der Askese in eine spezifisch christliche Welt- und Geschichtsdeutung führt zu einem enormen Bedeutungszuwachs asketischer Formen. Sie werden zu einem gesellschaftlich bevorzugten Weg christlichen Lebens, das auf die Kommunikation mit Gott hin ausgerichtet ist. Radikalasketische Tendenzen innerhalb des spätantiken Christentums lassen die Askese sogar als notwendige Voraussetzung erscheinen, das Heil zu erlangen¹⁰.

Die äußeren Formen christlicher Askese sind von denen nichtchristlicher kaum zu unterscheiden. Nancy Weatherwax führt folgende Merkmale christlicher Askese an:

Typical characteristics of Christian asceticism included renunciation of personal property, while sometimes still using the property as a commu-

6 Vgl. Weatherwax, *Ascesis* 811.

7 Clark, *Renunciation* 16.

8 Vgl. Galen: Walzer, *Galenos* 57–74 sowie bei christlichen Apologeten Iust. *apol.* 1, 29, 1 (PTS 38, 75 Marcovich); Min. Fel. *Oct.* 31, 5 (30 Kytzler): *At nos pudorem non facie, sed mente praestamus: Unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditate procreandi aut unam scimus aut nullam.*

9 Elm, *Virgins* 13 f.

10 Vgl. Weisser, *Untersuchungen* 279–287.

nal base, rejection of marriage and family; rejection of comfort (abstemious diet that usually avoided meat and wine, thought to inflame lust; rigorous fasts; little sleep with long vigils, prayers, and periods of silence; rough clothing; no bathing; manual labor); a deep conviction of personal unworthiness and rejection of one's own will to follow God's will learned through obedience to spiritual mentors; and physical separation from worldly distractions¹¹

Weatherwax nennt als Charakteristika: 1) den Besitz- und 2) Komfort- bzw. Luxusverzicht (hinsichtlich Nahrung, Kleidung und Schlaf), 3) die Überzeugung persönlicher Unwürdigkeit, 4) die Unterordnung unter einen göttlichen Willen und 5) eine umfassende Trennung von der Welt. Zu den aus Definitionen nichtchristlicher Askese bekannten Merkmalen treten demnach die „Überzeugung persönlicher Unwürdigkeit“, die „Unterordnung unter einen göttlichen Willen“ und eine „umfassende Trennung von der Welt“ hinzu. Weitere äußere Formen, die sich freilich nicht nur im Christentum finden, sind Fasten und Gebet¹².

Der Studie wird im Folgenden ein allgemeiner und umfassender Askesebegriff zugrundegelegt. Unter Askese werden verschiedene Formen eines aus religiösen Gründen motivierten, dauerhaften Verzichts subsumiert, der sich auf Sexualität, Nahrung, Kleidung und Formen von Luxusgütern erstreckt. Ziel der Askese ist eine über persönliche Vervollkommnung vollzogene Hinwendung und Nähe zum Göttlichen¹³.

Das Nomen actionis Asketisierung meint vor diesem Hintergrund die zunehmende asketische Ausrichtung und Übernahme asketischer Lebensformen.

2 Askese im Frühchristentum

2.1 Einführung

Im 4. und 5. Jahrhundert wird Askese zum christlichen Leitideal. Den verzichtsvoll lebenden Mönchen gelingt es, an die Spitze der asketischen Bewegung zu treten und auch in der gemeindlichen Wahrnehmung verbreitet als „Heilige“ und Verkörperung eines christlichen Ideals zu erscheinen¹⁴. Die schnelle Aus-

¹¹ Weatherwax, *Ascesis* 813.

¹² Vgl. Weidemann, *Engelsgleiche* 24.

¹³ Zur Differenzierung von „inner-“ und „außerweltlicher“ Askese bei Max Weber vgl. Bosch, *Bedeutung und Treiber, Askese* 263–278.

¹⁴ Vgl. Brown, *Rise* 80–101; Rapp, *Saints* 548–566.

breitung des Mönchtums und die weite Popularisierung monastischer Gedanken, die entscheidend auf die Asketisierung des Klerus gewirkt haben, wären gleichwohl nicht ohne Entwicklungen in frühchristlicher Zeit möglich gewesen.

Bereits in den ersten drei Jahrhunderten lassen sich asketische Tendenzen beobachten, die unmittelbar mit der Jesus-Bewegung einsetzen und ideengeschichtlich bis in die nachkonstantinische Zeit fortwirken. Zwei Beispiele sollen das Gemeinte illustrieren.

Die Forschung hat bis in jüngere Zeit darauf aufmerksam gemacht, dass eine sog. „asketische Sinnproduktion“ nicht erst in patristischer Zeit, sondern bereits im Neuen Testament selbst beginnt. Der Siegerner Neutestamentler Hans-Ulrich Weidemann hält in der Einleitung zu einem Aufsatz über entsprechende literarische Prozesse bei Lukas und im 1. Timotheusbrief fest:

Es geht im Folgenden darum, exemplarisch die Prozesse asketischer Sinnproduktion bei der *Entstehung* neutestamentlicher Schriften zu beleuchten, nicht bei deren Kommentierung. Damit wird erneut deutlich, dass die asketisch gesinnten Kirchenschriftsteller durchaus Ansatzpunkte in den kanonischen Schriften selbst hatten, von denen aus sie ihre eigene kreative Tätigkeit auch in andere, „nichtasketische“ Bereiche vorantreiben konnten. Vor allem aber kann gezeigt werden, dass die Väter des 2. bis 5. Jahrhunderts Prozesse fortsetzen, verstärken, teilweise neu gewichten und akzentuieren, eventuell auch bewusst selektieren und ignorieren, die schon bei neutestamentlichen Autoren des ausgehenden 1. Jahrhunderts angelegt waren¹⁵.

Weidemann stellt darauf ab, dass bereits innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums eine asketische „Verschärfung“ zu beobachten sei und etwa die Nachfolgelogien Jesu zunehmend Entsagung und Verzicht von den Jüngern verlangten.

Ein zweites Beispiel, auf das hingewiesen werden soll, sind die vorkonstantinischen Autoren Clemens von Alexandrien und Origenes. Beide sind die ersten christlichen Autoren, die in nachneutestamentlicher Zeit ein umfassendes philosophisches und theologisches „Setting“ asketischer Ideale zur Verfügung stellen. Ihre Bedeutung für das aufkommende Mönchtum ist verschiedentlich erkannt und beschrieben worden; von monastischen Autoren werden die alexandrinischen Vertreter des 2. und 3. Jahrhunderts intensiv rezipiert¹⁶.

¹⁵ Weidemann, *Engelsgleiche* 22.

¹⁶ Zu Origenes vgl. etwa Rubenson, *Origen* 319–337.

Die Genese der neutestamentlichen Schriften und das Beispiel der beiden Kirchenschriftsteller verdeutlichen, dass asketische Tendenzen sehr schnell innerhalb des Christentums aufkommen. Bleibt auch innerhalb der ersten drei Jahrhunderte das Oikos-Modell für die Strukturierung der Gemeinden und die Anforderungen an christliche Amtsträger leitend¹⁷, so lässt sich daneben ein philosophisch-asketisches Konzept im Christentum beobachten, das mehr und mehr an Einfluss gewinnt. Die Entwicklung ist überaus komplex und verbindet philosophische Strömungen der griechisch-römischen Welt, des Judentums (u. a. des hellenistischen Judentums) und ursprünglich christliche Anschauungen.

Im Folgendem soll an einzelnen Texten und Autoren der ersten drei Jahrhunderte der Weg einer immer stärkeren Durchsetzung der Askese in ideen- und theologiegeschichtlicher Perspektive aufgezeigt werden¹⁸: Dazu gehören 1) das Textkorpus der sog. Apostolischen Väter (begrenzt auf den ersten Clemensbrief und Ignatius von Antiochien), 2) Tertullian, 3) Clemens von Alexandrien, 4) Origenes, 5) Cyprian und 6) die sog. Apostelakten.

2.2 *Apostolische Väter (Erster Clemensbrief und Ignatius von Antiochien)*

Das Ansehen enthaltsam lebender Christen geht bereits aus dem ersten Clemensbrief hervor. Die römische Gemeinde sendet das Schreiben an die Gemeinde in Korinth, in der es zur Absetzung von Amtsträgern gekommen ist. Das Dokument wird gewöhnlich auf das letzte Jahrzehnt des ersten nachchristlichen Jahrhunderts datiert¹⁹.

Der erste Clemensbrief bezeugt nicht nur enthaltsam lebende Christen, sondern auch erste Fehlentwicklungen, nämlich einen aus der Lebensform resultierenden Hochmut der Asketen:

So soll denn unser ganzer Körper gerettet werden in Christus Jesus, und jeder soll seinem Nächsten sich fügen, wie es in seiner Gnadengabe begründet ist. Der Starke Sorge für den Schwachen, und der Schwache kümmere sich um den Starken; der Reiche unterstütze den Armen, der Arme aber danke Gott dafür, dass er jenem gegeben, wodurch seinem Mangel abgeholfen werde; der Weise zeige seine Weisheit nicht in Worten, sondern in guten Werken; der Demütige stelle sich selbst kein Zeugnis

17 Vgl. Dassmann / Schöllgen, *Haus* 894–901; Schöllgen, *Hausgemeinden* 74–90.

18 Zu hyperasketischen Tendenzen vgl. auch Cecire, *Encratism*.

19 Vgl. Lona, *Clemensbrief* 75–78; Zwierlein, *Petrus* 245–333 schlägt demgegenüber eine Spätdatierung in hadrianische Zeit (zwischen 120–125 nC.) vor.

aus, sondern lasse einen anderen über sich Zeugnis geben; wer keusch ist im Fleische, rühme sich nicht in der Erkenntnis, dass ein anderer es ist, der ihm die (Gnade der) Enthaltensamkeit verleiht²⁰.

Der erste Clemensbrief entwirft Ansätze zu einer christlichen Gemeindeethik, in der unterschiedliche Personen (Reiche und Arme, Starke und Schwache) aufeinander verpflichtet werden. Sozialhistorisch interessant ist, dass es (bereits) unterschiedliche gesellschaftliche Schichten im Christentum gibt, die unspezifisch zwar, aber doch differenziert benannt werden.

Clemens nennt auch eine Person, die enthaltsam lebt („keusch im Fleische“ [ἀγνός ἐν τῇ σαρκί]) und sich in der Gemeinde ihrer Lebensweise rühmt. Enthaltensamkeit erscheint als eine ausgezeichnete Lebensform, die zu einer Gruppendifferenzierung führt. Theologisch wird die Keuschheit auf eine besondere göttliche Gnadengabe zurückgeführt; sie ist von Gott verliehen und von daher kein Anlass, sich ihrer zu rühmen, so das Argument des Autors des ersten Clemensbriefs²¹.

Dass die enthaltsame Lebensweise zu einem gemeindlichen Problem werden kann, wenn sich ihre Träger dadurch vor anderen Gemeindechristen auszeichnet glauben und zu gefährlichem Hochmut neigen, geht noch einmal aus einem Schreiben des Ignatius von Antiochien an Polycarp hervor²². Ignatius schreibt:

Wenn jemand in Keuschheit zu leben vermag zur Ehre des Fleisches des Herrn, so bleibe er so ohne Selbstüberhebung. Wenn er sich rühmt, ist er verloren, und wenn er sich für mehr hält als den Bischof, so ist er dem Verderben verfallen²³.

20 1 Clem. 38, 1f. (SC 167, 162 Jaubert): Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ. Ὁ ἰσχυρὸς τημελείτω τὸν ἀσθενῆ, ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέτω τὸν ἰσχυρόν· ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστεῖτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ δι' οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα· ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς· ὁ ταπεινοφρονῶν μὴ ἑαυτῷ μαρτυρεῖτω, ἀλλ' ἐάτω ὑφ' ἑτέρου ἑαυτὸν μαρτυρεῖσθαι· ὁ ἀγνός ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονεύεσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν; dt. Übers.: F. Zeller.

21 Vgl. Lona, *Clemensbrief* 419.

22 Zu Ignatius von Antiochien vgl. Paulsen, *Ignatius* 933–953.

23 Ign. Ant. *ad Polyc.* 5, 2 (1, 314–316 Ehrman): Εἴ τις δύνανται ἐν ἀγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχῆσίᾳ μενέτω. Ἐὰν καυχῆσθαι, ἀπώλετο, καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται.; dt. Übers.: F. Zeller.

Die beiden Sätze haben es in sich: Ignatius lässt erkennen, dass es innerhalb der christlichen Gemeinden enthaltsam, d. h. asketisch lebende Christen gibt, die, wie schon im ersten Clemensbrief, zur Überheblichkeit neigen²⁴. Die Begründung der Lebensform ist auf Jesus Christus ausgerichtet: „zur Ehre des Fleisches des Herrn“ (εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου). In der Enthaltensamkeit verherrlicht der Christ den Herrn, der selbst enthaltsam lebte. Enthaltensamkeit erscheint so als eine besondere Form der Nachfolge²⁵, ein Gedanke, der in den folgenden Jahrhunderten immer wirkmächtiger wird²⁶.

Die Überheblichkeit der Asketen richtet sich aber nicht nur gegen die Gemeindechristen, sondern auch gegen den sich etablierenden Klerus. In Zeiten, in denen sich eine Differenzierung zwischen Klerikern und Laien abzeichnet und die Autorität des Klerus steigt, droht über die Askese die Hierarchie in Unordnung gebracht zu werden und der Klerus hinter die Asketen zurückzutreten²⁷.

2.3 *Tertullian*

Der erste Clemensbrief und Ignatius von Antiochien bezeugen an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert enthaltsame christliche Lebensformen. Sie bleiben gleichwohl vereinzelt Nachrichten. Bei Tertullian ist wenige Jahrzehnte später bereits eine festere Etablierung einer asketischen Lebensform zu beobachten²⁸. Der Nordafrikaner bezeugt erstmals das Aufkommen eines christlichen Jungfrauenstandes²⁹ und lässt Ansätze einer Theologie erkennen, die später konzeptionell weiter ausgearbeitet wird³⁰.

Ein erstes Motiv für die Wahl eines jungfräulichen Lebens ist nach Tertullian die Vorstellung eines lebenslangen Ehebundes mit Christus: Jungfrauen gehen eine Ehe mit Christus ein und können ihm ungeteilt dienen (Ehe- und Brautmetaphorik)³¹.

24 Zur Kommentierung vgl. Schoedel, *Briefe* 423 f. sowie Niebergall, *Entstehungsgeschichte* 107–124.

25 Vgl. Nagel, *Motivierung* 5–19; Tinsley, *Imitatio* 553–560.

26 Zur Verknüpfung der Nachfolge mit Askese vgl. u. S. 79. 84.

27 Vgl. Niederwimmer, *Askese* 173; Hunter, *Marriage* 92.

28 Vgl. Lohse, *Askese* 160.

29 Vgl. Koch, *Virgines* 65–76; Hamman, *Ascèse* 503–514; Schöllgen, *Jungfräulichkeit* 553–555.

30 Zur Entwicklung der asketischen Lehre bei Tertullian, auch im Zusammenhang mit seiner montanistischen Phase, vgl. Stahlmann, *Sexus* 181–198.

31 Vgl. Schmid, *Brauttschaft* 558–562 sowie zu Idee und Formen weiblicher Keuschheit Castelli, *Virginité* 61–88.

Tertullian formuliert dieses Motiv in *De exhortatione castitatis*, „Über die Aufforderung zur Keuschheit“ (verfasst um 212):

Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem restituerunt, – quique se iam illius aevi filios dicaverunt, occidentes in se concupiscentiam libidinis et totum illud, quod intra paradisum non potuit admitti.

*Unde praesumendum est hos, qui intra paradisum recipi volent, tandem debere cessare ab ea re, a qua paradisus intactus est*³².

Wie viele Männer und wie viele Frauen zählen um ihrer Enthaltensamkeit willen zu den kirchlichen Ständen! Sie wollten lieber Bräute Gottes sein, sie brachten selber ihren Leib wieder zu Ehren und erwarben schon hienieden die Weihe der Kinder der anderen Welt, indem sie die Begierlichkeit des Fleisches und alles das in sich ertöteten, was keinen Zutritt ins Paradies erhalten kann.

Daraus muß man die Überzeugung schöpfen, daß diejenigen, welche Aufnahme ins Paradies erhalten wollen, endlich einmal von dem ablassen müssen, wovon das Paradies unberührt ist³³.

Mit dem voranstehenden Textabschnitt schließt Tertullian seine Schrift „Über die Aufforderung zur Keuschheit“ ab. Im Hintergrund steht ein Vergleich der christlichen Jungfräulichkeit mit Enthaltensamkeitsformen in der paganen, d. h. der griechisch-römischen, Antike. Tertullian nennt die Vestalinnen, Priesterinnen der Minerva und der Diana und geht auf die schon pagan geringe Achtung der zweiten Ehe ein (Beispiele sind Dido aus der vergilischen „Aeneis“ und Lucretia³⁴ [u. a. bei Livius], die, um ihre Keuschheit zu bewahren, Selbstmord begehen)³⁵.

Für Tertullian sind die paganen Beispiele nur äußerlich mit der christlichen Jungfräulichkeit vergleichbar; letztlich sind sie Täuschungsversuche des Teufels, mit dem dieser unter dem äußeren Anschein der Enthaltensamkeit die Christgläubigen in die Irre zu führen sucht.

Die christliche Jungfräulichkeit wird von Tertullian mit einem Ehe- und Brautverhältnis der enthaltsam Lebenden zu Gott parallelisiert (*deo nubere maluerunt*), durch das der paradiesische Endzustand antizipiert wird. Diejenigen, die schon im Hier und Jetzt enthaltsam leben, leben so wie diejenigen, die im Paradies sind³⁶.

32 Tert. *castit.* 13, 4 (CCL 2, 1035 Kroymann).

33 Dt. Übers.: K.A.H. Kellner.

34 Zur Lucretia-Rezeption in der christlichen Antike vgl. Greschat, *Lucretia* 599–602.

35 Vgl. Kötting, *Digamus* 1017–1020.

36 Zur *Vita angelica* bei Tertullian vgl. Nagel, *Motivierung* 39 f.; Frank, *BIOE* 171 f.

Über die asketische Enthaltbarkeit kann der Mensch zudem die göttliche Ebenbildlichkeit zurückerlangen, die er im Sündenfall verloren hat³⁷. Enthaltbar zu leben entspricht für Tertullian göttlichem Willen und göttlicher Disziplin, die die Heiligung des Menschen will und ihn, der sich von Gott entfernt hat, wieder zu diesem zurückführt. Gleich zu Beginn der Schrift *De exhortatione castitatis* schreibt der Nordafrikaner:

Das ist der Wille Gottes, unsere Heiligung (1Thess. 4, 3). Er will nämlich, daß wir, sein Ebenbild, ihm auch ähnlich werden, so daß wir heilig sind, wie er heilig ist (Lev. 11, 44). Dieses Gut, die Heiligung, teile ich in mehrere Arten ein, damit wenigstens eine derselben bei uns angetroffen werde.

Die erste Art ist die Jungfrauschaft von der Stunde der Geburt an; die zweite ist die Jungfrauschaft von der Wiedergeburt, d.h. von der Taufe an, welche entweder in der Ehe Reinigkeit herbeiführt infolge einer Über-einkunft oder im Witwenstande verharren macht aus freiem Willen. Als dritte Art bleibt dann noch übrig die einmalige Ehe, wenn man nämlich nach Zerreißung der einen Ehe von da an dem anderen Geschlechte entsagt³⁸.

Enthaltbarkeit, so argumentiert der montanistische Tertullian, heißt, die göttliche Ebenbildlichkeit wiederzugewinnen, die durch die Ursünde verloren ist. Andernorts merkt er an, dass dieser Weg für einen Christen nur deshalb offen ist, da Christus selbst ihn gegangen ist (*monog.* 5, 3–7 [CCL 2, 1234f. Dekkers]).

Jungfräulichkeit ist demnach bei Tertullian in einem Ehe- und Brautverhältnis zu Gott begründet. Der, der enthaltbar lebt, strebt zum Paradies zurück und antizipiert die himmlische Lebensform bereits in dieser Welt. Asketische Jungfräulichkeit bedeutet Heiligung und Verähnlichung mit Gott.

37 Zum Verlust bzw. zur Beeinträchtigung der Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall vgl. Merki, *Ebenbildlichkeit* 471–475.

38 Tert. *castit.* 1, 3f. (CCL 2, 1015 Kroymann): *Voluntas dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut ipse sanctus est. Id bonum, sanctificationem dico, in species distribuit complures, ut in aliqua earum deprehendamus. Prima species est virginitas a nativitate; secunda, virginitas a secunda nativitate, id est a lavacro, quae aut in matrimonio purificat(o) ex compacto aut in viduitate perseverat ex arbitrio; tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntietur; dt. Übers.: K.A.H. Kellner.*

2.4 Clemens von Alexandrien

Clemens von Alexandrien führt die theoretische Auseinandersetzung über Askese und Jungfräulichkeit weiter³⁹. Im Zentrum seines Interesses stehen nicht so sehr institutionelle Aspekte des Christentums als vielmehr eine geistige Konzeption. Clemens ist Philosoph, kein kirchlicher Verwalter. Für die Frage der Askese und ihrer theologischen Konzeption sind vor allem der eher knappe Traktat *Quis dives salvetur*, „Welcher Reiche wird gerettet“⁴⁰, und das sieben Bücher umfassende, nur fragmentarisch vorliegende Hauptwerk *Stromata / Stromateis*, „Teppiche“, aufschlussreich⁴¹.

Der asketische Verzicht ist bei Clemens kein Selbstzweck, sondern steht im Kontext der Erlangung von Vollkommenheit und Gewinnung von Freiheit auf Gott hin⁴². Gott selbst ist frei von Affekten und apathisch. Insofern bedeutet für den Alexandriner Streben nach göttlicher Verähnlichung und Vollkommenheit selbst so zu werden, wie Gott ist, nämlich frei von Affekten und Leidenschaften:

Ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν
καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πά-
θους·

ἡ μὲν γὰρ γνώσις συνάσκησιν, ἡ συν-
άσκησις δὲ ἔξιν ἢ διάθεσιν, ἡ κατὰστα-
σις δὲ ἡ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ
μετριοπάθειαν· ἀπάθειαν γὰρ καρποῦ-
ται παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή⁴³.

Wir müssen also unseren Gnostiker und Voll-
kommenen (scil. den perfekten Christen) frei
von jeder seelischen Erregung denken.

Denn die Erkenntnis bewirkt Selbstbeherr-
schung, die Selbstbeherrschung aber eine Hal-
tung oder einen Zustand, eine solche Beschaf-
fenheit aber Leidenschaftslosigkeit, nicht nur
Mäßigung in den Leidenschaften; denn Leiden-
schaftslosigkeit ist die Frucht der vollständigen
Ausrottung der Begierden⁴⁴.

Durch Erkenntnis wird der christliche Gnostiker selbst apathiehaft und nähert sich dem so gedachten Gott an. Der Gnostiker, der einmal an der Vollkommenheit Anteil gewonnen und im Irdischen bereits den himmlischen Zustand vorweggenommen hat, erfreut sich nicht mehr an den irdischen Dingen, sondern richtet sich ganz auf das Himmlische aus⁴⁵.

39 Vgl. Lohse, *Askese* 162–168.

40 Vgl. Ferguson, *Clement* 164–178.

41 Vgl. Guilloux, *Ascétisme* 282–300; Ferguson, *Clement* 106–163; Behr, *Asceticism* 185–207.

42 Enkratismus lehnt Clemens ab; vgl. Gribomont, *Askese* 212.

43 Clem. Alex. *strom.* 6, 9, 74, 1 (GCS Clem. Alex. 2⁴, 468 Stählin / Früchtel / Treu).

44 Dt. Übers.: O. Stählin.

45 Vgl. Guilloux, *Ascétisme* 295; Ferguson, *Clement* 137–140; Quatember, *Lebenshaltung* 86 f. sowie Wyrwa, *Clemens* 951–955.

Der Erlangung dieses Ziels dient die Askese⁴⁶. Sie wird bei Clemens in einer typischen Doppelstruktur beschrieben: einerseits negativ im äußeren Verzicht auf Nahrung und auch Sexualität⁴⁷, andererseits positiv in der Ausrichtung auf das Göttliche. Der äußere Verzicht dient der Konzentration auf das Göttliche und ist dessen Voraussetzung:

Ἀλλ' ἔστι (...) ἡ τοιαύτη ἐγκράτεια καὶ
προσαγωγή τις ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ ἐπὶ
τὸ τέλειον ὁρμή. „ἀρχὴ γὰρ σοφίας“,
φησὶ, „φόβος κυρίου.“

Aber eine Enthaltsamkeit von solcher Art (scil. von Genüssen und Annehmlichkeiten) ist doch der Zugang zu etwas Besserem und ein Ausgangspunkt für die Vollkommenheit. „Denn der Anfang der Weisheit“, heißt es, „ist die Furcht des Herrn“. (Prov. 1, 7; 9, 10).

ὁ τέλειος δὲ δι' ἀγάπην „πάντα στέ-
γει, πάντα ὑπομένει, οὐχ ὡς ἀνθρώπων
ἀρέσκων, ἀλλὰ θεῶ“⁴⁸.

Der Vollkommene aber „trägt alles und duldet alles“ aus Liebe (1 Cor. 13, 7), „nicht um einem Menschen, sondern um Gott zu gefallen“ (1 Thess. 2, 4)⁴⁹.

Die äußeren Verzichtübungen werden zur notwendigen Grundlage für die Ausrichtung auf Gott, für die Erlangung von Vollkommenheit. Der Gnostiker, wie Clemens ihn nennt⁵⁰, übt keinen Verzicht, weil er gesellschaftliche Anerkennung erfahren, sondern weil er Gott gefallen will. Er weiß, dass der Verzicht kein Wert an sich, sondern nur Fundament seiner Ausrichtung auf Gott ist. Asketisches Vorbild ist Jesus selbst, der frei von Trieben und Affekten gedacht wird (*strom.* 6, 9, 71, 1f. [GCS Clem. Alex. 2⁴, 468 Stählin / Früchtel / Treu]). Ihm muss derjenige, der um Erkenntnis bemüht ist, nachstreben⁵¹.

Dass für Clemens die äußeren Formen der Askese sekundär sind und sie nur ihren Wert in der Ausrichtung auf das Göttliche und die Vollkommenheit erlangen, zeigt sich auch an der Bewertung der Ehe, die bald der Enthaltsamkeit vor-, bald nachgeordnet wird⁵². Auch der Gnostiker muss für Clemens nicht generell ehelos leben, kann es aber, wenn die Vernunft dazu rät:

46 Zur Anthropologie des Clemens von Alexandrien vgl. Feulner, *Clemens* 125–130.

47 Zur Wertung des Körpers und der Nahrung bei Clemens vgl. Decker, *Kenntnis* 49–52. 69 sowie Breitenbach, *Argumentation* 29–36.

48 Clem. Alex. *strom.* 7, 12, 70, 1f. (GCS Clem. Alex. 3, 50 Früchtel / Treu).

49 Dt. Übers.: O. Stählin.

50 Vgl. Völker, *Gnostiker* 507–609.

51 Vgl. Fascher, *Lehrer* 193–207.

52 Vgl. Broudéhoux, *Mariage*; Ferguson, *Clement* 129–132 sowie Quatember, *Lebenshaltung* 142 f. mit einer Zusammenfassung.

(...). Deshalb ist auch das Essen und das Trinken und das Heiraten für ihn nicht die Hauptsache im Leben, sondern nur etwas Notwendiges. Vom Heiraten spreche ich hier unter der Voraussetzung, daß die Vernunft dazu rät und daß es in der richtigen Weise geschieht. Denn wenn er vollkommen geworden ist, hat er die Apostel als seine Vorbilder⁵³.

Der Verheiratete kann sich sogar gegenüber dem Ehelosen durch die Bewährung in der Familie auszeichnen: Er kennt Freud und Leid, übernimmt die Sorge für seine Kinder und seine Frau. Ist er in diesen Proben siegreich geblieben, dann hat er gerade darin ein Bild seiner Liebe zu Gott gegeben (*strom.* 7, 12, 70, 7 [GCS Clem. Alex. 3, 51 Früchtel / Treu])⁵⁴.

Eine ähnlich differenzierte Bewertung erfährt auch die Verhältnisbestimmung von Reichtum und Besitz⁵⁵. Möglicherweise aufgrund eines höheren Anteils vermögender Gemeindemitglieder in Alexandrien schließt Clemens im Traktat *Quis dives salvetur* Reiche nicht generell vom Himmelreich aus, sondern fordert zum rechten Umgang mit Besitz und Vermögen auf. Vermögen darf, so Clemens, nicht im Zentrum des menschlichen Trachtens und Denkens stehen; der einzelne dürfe nicht vom Verlangen nach Reichtum besessen sein (dann freilich verliere er das Heil aus dem Blick), sondern müsse um die Relativität der irdischen Güter wissen.

Besitz und Vermögen können geradezu zum Segen für die Gemeinde werden, wenn der Reiche es für die Bedürftigen unter den Gläubigen einsetzt und darum weiß, dass sie ihm nur zu diesem Zweck anvertraut sind:

Denn wer Vermögen und Gold und Silber und Häuser als Gottes Gaben besitzt und Gott, der es gegeben hat, damit zum Wohl der Menschen dient und sich dessen bewußt ist, daß er all dieses mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt, und Herr seines Vermögens, nicht ein Sklave seines Besitzes ist und ihn nicht in seinem Herzen trägt und ihn nicht zum Ziel und Inhalt seines Lebens macht, sondern immer auch ein edles und göttliches Werk zu vollbringen sucht und fähig ist, wenn er einmal seiner Güter beraubt werden sollte, auch ihren Verlust mit Gemütsruhe zu ertragen ebenso wie den Überfluß an ihnen: wer alle diese Eigenschaften hat, der wird von dem Herrn selig gepriesen und arm im Geiste genannt, wür-

53 Clem. Alex. *strom.* 7, 12, 70, 6 (GCS Clem. Alex. 3, 51 Früchtel / Treu): (...) διὸ καὶ ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγούμενως, ἀλλὰ ἀναγκαιῶς. τὸ γαμεῖν δὲ ἐὰν ὁ λόγος αἰρῇ λέγω καὶ ὡς καθήκει· γενόμενος γὰρ τέλειος εἰκόνας ἔχει τοὺς ἀποστόλους; dt. Übers.: O. Stählin.

54 Vgl. Hunter, *Marriage* 112 f.; Shaw, *Sex* 415.

55 Vgl. Hauschild, *Christentum* 36–40; Hays, *Resumptions* 262–267; Wacht, *Reichtum* 846 f.

dig, ein Erbe des Himmelreiches zu werden (Mt. 5, 3), nicht ein Reicher, der das (ewige) Leben nicht gewinnen kann⁵⁶.

Clemens von Alexandrien lässt in vielerlei Hinsicht eine Fortentwicklung der asketischen Gedanken erkennen: In der Konzeption der Askese zeigt sich eine Tendenz zur Vergeistigung und Verinnerlichung. Die äußeren Formen haben nunmehr eine nur dienende Funktion und müssen dem eigentlichen Ziel, der inneren Freiheit von der Welt und den Affekten, Vorschub leisten.

Insofern führt Clemens die christliche Konzeption der Askese einen entscheidenden Schritt weiter: Unter dem Einfluss der griechischen Philosophie überwindet er eine nur äußere Bestimmung und verleiht ihr einen inneren Kern, in der Verzicht, Enthaltensamkeit und Armut eine Grundlage sein können, aber nicht notwendig sind.

An Clemens zeigt sich, dass an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert die griechische Philosophie systematisch in das Christentum integriert und für die Interpretation der Askese nutzbar gemacht wird. Damit wird ein Prozess angestoßen, der für die weitere Entwicklung der Askese und des Mönchtums entscheidend ist und eine intellektuelle Einordnung der asketischen Strömung innerhalb des Christentums leistet⁵⁷.

2.5 Origenes

Bei Origenes setzt sich die bei Clemens aufgezeigte Entwicklung fort. Noch einmal deutlicher als sein Vorgänger arbeitet er ein Konzept christlicher Askese aus⁵⁸, von dem er auch persönlich Zeugnis gibt.

Über die Askese des Origenes schreibt Eusebius im sechsten Buch der „Kirchengeschichte“:

Sehr viele Jahre führte er (scil. Origenes) so das Leben des Philosophen, jeglichen Reiz zu jugendlicher Ausschweifung von sich ferne haltend. Den ganzen Tag nahm er die nicht geringen Mühen des Unterrichtes auf sich, den größeren Teil der Nacht widmete er dem Studium der göttlichen Schriften. Er führte ein möglichst entsagungsvolles Leben bald durch Fastenübungen, bald durch Beschränkung des Schlafes, dem er sich absichtlich keineswegs in einem Bette, sondern auf bloßer Erde hingab. Vor allem glaubte er jene evangelischen Worte des Erlösers (Mt. 10, 10) beachten

56 Clem. Alex. *qu. div. salv.* 16, 3 (GCS Clem. Alex. 3, 170 Stählin / Früchtel / Treu); dt. Übers.: O. Stählin.

57 Vgl. Hunter, *Language* 95–111.

58 Vgl. Lohse, *Askese* 168–173.

zu müssen, die da fordern, nicht zwei Röcke zu haben und keine Schuhe zu benutzen und sich nicht von Sorgen für die Zukunft beängstigen zu lassen. Mit einem Eifer, den man bei seinem Alter nicht hätte erwarten mögen, hielt er in Kälte und Entblößung aus und ging in seiner übertriebenen Anspruchslosigkeit bis zum Äußersten, wodurch er seine Umgebung in Staunen setzte⁵⁹.

Origenes selbst lebt als Philosoph asketisch. Die Enthaltensamkeit ordnet er im Gegensatz zu Clemens der Ehe vor⁶⁰.

Jungfräulichkeit markiert für ihn den paradiesischen Urzustand, den der Mensch aufgrund der Ursünde verloren hat. Erst nach dem Sündenfall verkehrten Adam und Eva miteinander geschlechtlich. Insofern bedeutet Jungfräulichkeit die Anknüpfung an den paradiesischen Urzustand, an die paradiesische Lebensweise, in der der Mensch ungeteilt auf Gott ausgerichtet war und sich in reiner Kontemplation übte⁶¹. Derjenige, der jungfräulich und enthaltsam lebt, ahmt den paradiesischen Urzustand nach und gelangt zu einer (in Ansätzen wiederhergestellten) Verbindung mit Gott zurück⁶².

Eschatologisch nimmt er damit den Zustand nach der Auferstehung vorweg, in dem die Menschen wiederum ein jungfräuliches und engelgleiches Leben in ätherischen Körpern führen, wie es vor der Schöpfung der Fall war⁶³. Die irdische Jungfräulichkeit ist damit Vorbereitung der Offenbarung Gottes, wie Henri Crouzel in seiner Studie zu Jungfräulichkeit und Ehe bei Origenes festhält:

59 Eus. *h. e.* 6, 3, 9f. (GCS Eus. 2, 2, 526–528 Schwartz / Mommsen): Πλείστοις τε ἔτεσιν τοῦτον φιλοσοφῶν διετέλει τὸν τρόπον, πάσας ὕλας νεωτερικῶν ἐπιθυμιῶν ἑαυτοῦ περιαιρούμενος, καὶ διὰ πάσης μὲν ἡμέρας οὐ σμικροὺς ἀσκήσεως καμάτων ἀναπ(ιμπ)λῶν, καὶ τῆς νυκτὸς δὲ τὸν πλείονα χρόνον ταῖς τῶν θείων γραφῶν ἑαυτὸν ἀνατιθεὶς μελέταις, βίῳ τε ὡς ἐνὶ μάλιστα ἐγκαρτερῶν φιλοσωφωτάτῳ, τοτὲ μὲν τοῖς ἐν ἀσیتیαις γυμνασίοις, τοτὲ δὲ μεμετρημένοις τοῖς κατὰ τὸν ὕπνον καιροῖς, οὐ μεταλαμβάνειν οὐδ' ὅλως ἐπὶ στρωμνῆς, ἀλλ' ἐπὶ τοῦδαφος διὰ σπουδῆς ἐποιεῖτο· πάντων δὲ μάλιστα τὰς εὐαγγελικὰς τοῦ σωτῆρος φωνὰς φυλακτέας ᾤετο εἶναι δεῖν τὰς τε περὶ τοῦ μὴ δύο χιτῶνας μὴδ' ὑποδήμασιν χρῆσθαι παραινούσας μὴδὲ μὴ ταῖς περὶ τοῦ μέλλοντος χρόνου φροντίσιν κατατρίβεσθαι· ἀλλὰ καὶ μείζονι τῆς ἡλικίας προθυμίᾳ χρώμενος, ἐν ψυχῇ καὶ γυμνότητι διακατερῶν εἰς ἄκρον τε ὑπερβαλλούσης ἀκτημοσύνης ἐλαύνων, τοὺς ἀμφ' αὐτὸν εἰς τὰ μάλιστα κατέπληττεν (...); dt. Übers.: Ph. Haeuser.

60 Vgl. Hunter, *Marriage* 127: „Even though Origen was willing to accept the presence of married Christians in the Church, it is clear that his deepest instinct was to view them as second-class citizens. Unlike celibate Christians, married persons were considered „slaves“ to their conjugal obligations“.

61 Vgl. Crouzel, *Virginité* 26.

62 Vgl. Orig. *orat.* 25, 3 (GCS Orig. 2, 359 Koetschau); Crouzel, *Virginité* 27; Jacobsen, *Christ* 192 f. sowie zum inneren Aufstieg des Menschen Völker, *Vollkommenheitsideal* 62–75.

63 Vgl. Williams, *Ideas* 213; Kehl / Marrou, *Geschichtsphilosophie* 758; Geyer, *Böse* 242.

Dans cet intervalle des deux parousies, où le temps va disparaître devant l'éternité, où l'éternité de plus en plus pénètre le temps, la virginité, prélude à la vie bienheureuse, prépare la révélation de Dieu⁶⁴.

Eine so verstandene Jungfräulichkeit ist Ausdruck göttlicher Gnade. Ein Leben in asketischer Enthaltsamkeit verdankt sich nicht so sehr eigenem Verdienst, als vielmehr gnadenhafter göttlicher Zuwendung⁶⁵. Strikt unterschieden wird die christliche Jungfräulichkeit von Formen paganer Enthaltsamkeit. In ihnen sieht der Alexandriner den Teufel am Werk, der nur die äußere Form nachahme und dabei die geistige Mitte verfehle⁶⁶.

Nahrungsaskese und Fasten gehören für Origenes zur Form eines asketischen Lebens dazu⁶⁷; er selbst hat sie seit jungen Jahren geübt. Der Alexandriner listet das Fasten an prominenter Stelle unter den Mitteln zur Selbstdisziplinierung unmittelbar nach der Gottesfurcht auf (*prov. exp.* 16, 17 [PG 17, 196]).

Im Gegensatz zu anderen asketischen Gruppen unter den Heiden, etwa den Pythagoreern, bei denen hinter den Fastenübungen nur das Motiv der Lehre von der Seelenwanderung zu erkennen sei, fasteten die Christen, um den Leib zu quälen und ihn mehr und mehr abzutöten:

Ἡμεῖς δὲ καὶ τὸ τοιοῦτο πράττωμεν, ποιοῦμεν αὐτό, ἐπεὶ ὑπωπιάζομεν „τὸ σῶμα“ καὶ δουλαγωγοῦμεν καὶ βουλόμεθα νεκροῦν „τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, ἀσέλγειαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν“· καὶ πάντα γε πράττομεν, ἵνα „τάς πράξεις τοῦ σώματος“ θανατώσωμεν⁶⁸.

Wenn aber wir (scil. die Christen) solche (scil. Enthaltung) üben, so tun wir es, weil wir „unseren Leib quälen und knechten“ (1 Cor. 9, 27) und töten wollen „die Glieder, die auf der Erde sind, Hurerei, Unreinigkeit, Lüsternheit, Leidenschaft, böse Begierde“ (Col. 3, 5), und bieten alles auf, um „die Handlungen des Leibes“ (Rom. 8, 13) zu töten⁶⁹.

Geschlechtliche Enthaltsamkeit und Nahrungsaskese sind die beiden bedeutendsten asketischen Formen. Sie erscheinen als notwendiger Schritt zur Überwindung der Verhaftung in dieser Welt und der Fesselung an die irdischen Leidenschaften.

64 Vgl. Crouzel, *Virginité* 29.

65 Vgl. Orig. in Mt. 14, 16 (GCS Orig. 10, 324 Klostermann): (...) ὅπερ ὁ Παῦλος ἐπιστάμενος ἐπίσης τῷ εἶναι τὴν ἀγνὴν ἀγαμίαν χάρισμά φησι καὶ τὸν κατὰ λόγον θεοῦ γάμον εἶναι χάρισμα, φάσκων sowie Crouzel, *Virginité* 105.

66 Vgl. Lohse, *Askese* 170.

67 Vgl. Arbesmann, *Fasten* 489–492.

68 Orig. c. Cels. 5, 49 (GCS Orig. 2, 54 Koetschau).

69 Dt. Übers.: P. Koetschau.

Im Gegensatz zu Clemens von Alexandrien sind für Origenes die asketischen Übungen dabei nicht sekundär, sondern unverzichtbarer Bestandteil des Weges, auf dem der Mensch überhaupt zur Gottinnigkeit und Kontemplation gelangen kann. Die äußere Askese ist notwendig, um sich von den Leidenschaften zu befreien⁷⁰.

Mittels Askese überwindet der Mensch seine Verwiesenheit auf diese Welt, sein Verhaftetsein und gleicht sich dem transzendent Göttlichen an⁷¹. Der menschliche Körper ist nur eine äußere Hülle, die den ursprünglich geistigen Lebewesen gegeben ist, um sich in dieser Welt im Rahmen göttlicher Pädagogik zu bewähren und die geistige Existenz wiederzuerlangen⁷². Daher kann es nur das Ziel sein, selbst mehr und mehr geistig zu werden, um auch Gott, den reinen Geist, erkennen zu können⁷³.

Zwischen Geschöpf und Schöpfer kommt es über die Askese (Enthaltsamkeit und Nahrungsverzicht) derart in einer geistigen Existenz zu einer inneren Übereinstimmung. Ohne Askese, so könnte man Origenes fortführen, ist eine Erkenntnis Gottes, die sich in der Kontemplation ereignet, ausgeschlossen, da das um Erkenntnis bemühte Subjekt und das zu erkennende Objekt innerlich different sind⁷⁴. In seiner Monographie zu Askese und Mönchtum in der Antike und in der Alten Kirche fasst Bernhard Lohse diesen Gedanken folgendermaßen zusammen:

Da nun aber Gott als reiner Geist nur von geistigen Wesen erfaßt werden kann, muß der Mensch nach dem Bilde jenes Geistes umgestaltet werden, um ihn schauen zu können. Eben hier ist Askese von Bedeutung, sofern sie den Menschen von der Erdhaftung befreit⁷⁵.

70 Vgl. Lohse, *Askese* 171.

71 Vgl. Fürst, *Origenes* 541–545; Jacobsen, *Christ* 193–195.

72 Vgl. Gribomont, *Askese* 213.

73 Vgl. Hornung, *Apostasie* 114 f.

74 Vgl. Orig. c. *Cels.* 7, 38 (GCS Orig. 2, 188 Koetschau) mit der Aufforderung, dass, da Gott geistig ist, auch derjenige, der ihn erkennen will, geistig sein muss: Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν, οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ ἢ τῷ κατὰ τὴν ἐκείνου τοῦ νοῦ εἰκόνα γενομένῳ φήσομεν καταλαμβάνεσθαι τὸν θεόν· νῦν μὲν, ἵνα τῇ λέξει χρῆσθωμαι τοῦ Παύλου, „δι’ ἐσόπτρου καὶ (ἐν) αἰνίγματι τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον“.

75 Lohse, *Askese* 172.

2.6 Cyprian

Cyprians Lehre über die Askese stellt die Jungfräulichkeit und besonders den christlichen Jungfrauenstand in den Mittelpunkt⁷⁶. Über den eine Generation älteren Tertullian hinaus gelangt Cyprian zu einer stringenten theologischen Position⁷⁷.

Von besonderem Interesse ist neben verschiedenen Briefen die Schrift *De habitu virginum*, „Über die Haltung der Jungfrauen“. Sie entstand vor 250; ihre Botschaft ist klar: Sie mahnt zu einem wirklich asketischen Lebenswandel, der im Habitus und im Verhalten der Jungfrauen zum Ausdruck kommen muss. Offenbar weigerten sich vor allem wohlhabende Mitglieder des Standes, auf äußere Zeichen ihres Vermögens und Annehmlichkeiten zu verzichten⁷⁸.

Cyprian verlangt von den Jungfrauen eine vollkommen asketische Lebensweise. Dazu gehört der Verzicht auf aufwendige Kleidung, Schmuck und Kosmetik:

*Continentia vero et pudicitia non in sola carnis integritate consistit, sed etiam in cultus et ornatus honore pariter ac pudore, ut secundum apostolum quae innupta est, sancta sit et corpore et spiritu*⁷⁹.

Die Enthaltsamkeit und Keuschheit aber besteht nicht bloß in der Reinheit des Fleisches, sondern auch in der Ehrbarkeit und zugleich Züchtigkeit in Kleidung und Schmuck, damit nach dem Apostel sie, die Unvermählte, dem Leibe wie dem Geiste nach heilig sei (1 Cor. 7, 34)⁸⁰.

Und wenig später heißt es:

Virgo non esse tantum sed et intellegi debet et credi: nemo, cum virginem viderit, dubitet an virgo sit.

Eine Jungfrau muß sie nicht nur sein, sondern man muß dies auch erkennen und glauben. Keiner soll, wenn er eine Jungfrau sieht, im Zweifel sein, ob sie auch wirklich eine Jungfrau ist.

Parem se integritas in omnibus praestet nec bonum corporis cultus infa-

Gleichmäßig möge sich die Unbeflecktheit in allem zeigen, und der Putz des Körpers soll

76 Vgl. Pietzner, *Ordnung* 133–152 sowie zum Umgang mit christlichen Witwen Dunn, *Widows* 295–307.

77 Vgl. Lohse, *Askese* 160–162; Stahlmann, *Sexus* 198–208; Schöllgen, *Jungfräulichkeit* 555 f.; Esteban Cruzado, *Virginidad* 173–245.

78 Vgl. Cypr. *hab. virg.* 7–10 (CCL 3F, 293–298 Ciccolini); Schöllgen, *Jungfräulichkeit* 555 sowie zu Cyprians Forderung, als Christ auf Eigentum und Besitz zu verzichten, Hays, *Resumptions* 267–272.

79 Cypr. *hab. virg.* 5 (CCL 3F, 290 Ciccolini).

80 Dt. Übers.: J. Baer.

met. Quid ornata, quid compta procedit, quasi maritum aut habeat aut quaerat?

*Timeat potius placere, si virgo est, nec periculum sui adpetat quae ad meliora et divina se servat*⁸¹.

nicht ihren inneren Wert beeinträchtigen. Wozu kommt sie geschmückt, wozu geputzt daher, wie wenn sie einen Gatten hätte oder suchte?

Fürchten soll sie sich vielmehr davor, zu gefallen, wenn sie eine Jungfrau ist, und sich nicht selbst in Gefahr stürzen, sie, die für Besseres, für Göttliches sich bewahrt⁸².

Cyprian mahnt dazu, dass bei den Jungfrauen Äußeres und Inneres miteinander übereinstimmen: Die Jungfrauen sollen einerseits innerlich rein und keusch sein und andererseits äußerlich ihre Reinheit durch den Verzicht auf Kosmetik und Schmuck anzeigen. Die disziplinären Anweisungen sind eng verbunden mit einer theologischen Argumentation. Sie deutet sich am Ende des zweiten Abschnitts an: Die äußere Bescheidenheit ist ein Zeichen für die göttliche Ausrichtung der Jungfrauen, die sich nicht für einen irdischen Gemahl schmücken müssen. Sie bewahren sich für den Himmel, wo sie ihren Ehemann, Jesus Christus, wissen⁸³.

Cyprian führt als ein Motiv für die Ehelosigkeit der Jungfrauen das der geistigen Brautschaft an: Jesus Christus selbst ist der Bräutigam der Jungfrau. Diese theologische Begründung der Enthaltensamkeit wird bei Mönchen und Klerikern erneut begegnen⁸⁴.

In den Kapiteln 20–24 von *De habitu virginum* entwickelt Cyprian dann erste Elemente einer zusammenhängenden Theologie der Jungfräulichkeit. Die Braut- und Ehemetaphorik ist ein wichtiges Element; die Antizipation des zu erwartenden, paradiesischen Endzustands durch die Enthaltensamkeit kommt hinzu:

Quod futuri sumus, iam vos esse coepistis. Vos resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis, per saeculum sine saeculi contagione transitis.

Cum castae perseveratis et virgines, angelis dei estis aequales. Tantum maneat et duret solida et inlaesa vir-

Was wir erst dereinst sein werden, das habt ihr (scil. die Jungfrauen) schon angefangen zu sein. Ihr habt die Herrlichkeit der Auferstehung schon in dieser Welt inne, durch die Welt wandelt ihr, ohne doch von ihr befleckt zu werden.

Solange ihr keusch und jungfräulich bleibt, seid ihr den Engeln Gottes gleich. Nur muß die Jungfräulichkeit rein und unverletzt anhalten und

81 Cyp. *hab. virg.* 5 (CCL 3F, 290f. Ciccolini).

82 Dt. Übers.: J. Baer.

83 Vgl. Schmid, *Brautschaft* 558–562.

84 Vgl. u. S. 124f.

ginitas et, ut coepit fortiter, iugiter perseveret nec monilium aut vestium quaerat ornamenta, sed morum.

*Deum spectet et caelum neque oculos ad sublime porrectos ad carnis et mundi concupiscentiam deprimat, ad terrena deponat*⁸⁵.

fortdauern, und wie sie mutvoll begonnen hat, auch immerfort ausharren, und sie darf nicht nach dem Schmuck von Halsketten und Kleidern trachten, sondern nur nach dem eines ehrbaren Wandels.

Zu Gott und zum Himmel blicke sie empor, ohne die in die Höhe gerichteten Augen zur Begehrlichkeit des Fleisches und der Welt herabzusenken, ohne sie hernieder auf das Irdische zu richten!⁸⁶

Sexuelle Enthaltsamkeit als Zeichen der Keuschheit und Reinheit, theologisch als *vita angelica* gedeutet, das endzeitliche engelgleiche Leben⁸⁷, das von den Jungfrauen in dieser Welt antizipiert wird, und schließlich Enthaltsamkeit als Ausdruck der vollkommenen Ausrichtung auf Transzendenz und auf Gott – das sind wesentliche Motive der Jungfräulichkeitstheologie Cyprians.

Sie werden verbunden mit dem Motiv der Nachahmung des jungfräulichen Christus. Christus selbst wird – asketisch gedeutet – zum Vorbild für die bereits beim Nordafrikaner mächtige, christliche Askesebewegung (*hab. virg.* 23 [CCL 3F, 317–319 Ciccolini]): Derjenige bzw. diejenige, die ihm wirklich nachfolgen will, muss ihm auch in der Enthaltsamkeit nachfolgen und ihn imitieren.

Da gibt es einen Ausspruch des Apostels (scil. Paulus), den der Herr das Gefäß seiner Wahl nannte und den Gott zur Verkündigung der himmlischen Gebote gesandt hat: „Der erste Mensch“, sagt er, „ist von dem Lehm der Erde, der zweite vom Himmel. Wie jener von dem Lehm, so sind auch die (anderen) von dem Lehm, und wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen beschaffen. Wie wir das Bild dessen getragen haben, der von Lehm ist, so lasset uns auch das Bild dessen tragen, der vom Himmel ist!“ (1 Cor. 15, 47–49). Dieses Bild trägt die Jungfräulichkeit, trägt die Reinheit, trägt die Heiligkeit und die Wahrheit; dieses Bild tragen alle, die der Zucht des Herrn gedenken, die an der Gerechtigkeit und Frömmigkeit festhalten, die standhaft sind im Glauben, demütig in der Furcht und entschlossen, alles mutig zu erdulden, die voll Sanftmut das Unrecht

85 Cypr. *hab. virg.* 22 (CCL 3F, 316 Ciccolini).

86 Dt. Übers.: J. Baer.

87 Vgl. Nagel, *Motivierung* 34–48.

ertragen, bereitwillig Barmherzigkeit üben und in einmütiger Eintracht in brüderlichem Frieden leben⁸⁸.

In der Auseinandersetzung mit Askese und Jungfräulichkeit stellt Cyprian stark auf Formen weiblicher Enthaltsamkeit ab. Die Spezialschrift *De habitu virginum* deutet dies an. Dennoch bleiben *continentia*, *castitas* und *virginitas* nicht exklusiv auf weibliche Asketen beschränkt, sondern werden für beide Geschlechter, Frauen und Männer, verwendet⁸⁹.

Ep. 4, gerichtet an Bischof Pomponius, verlangt Cyprian, dass die Gemeindevorsteher und Diakone ein vorbildliches Beispiel ihrer Sitten abgeben sollen. Cyprian könnte sich damit möglicherweise bereits auf die sexuelle Enthaltsamkeit höherer Kleriker beziehen: „An erster Stelle also, geliebtester Bruder, müssen sowohl die Bischöfe als auch das Volk sich um nichts anderes mühen, als dass wir, die wir Gott fürchten, in ganzer Beobachtung der Disziplin die göttlichen Vorschriften einhalten und nicht dulden, dass unsere Brüder irre gehen“⁹⁰. Dem römischen Bischof Cornelius attestiert er iJ. 251 eine jungfräuliche Enthaltsamkeit⁹¹ und der Kirche insgesamt Keuschheit und Züchtigkeit⁹².

Die Stellen zeigen die hohe Achtung der Askese und ihre Verbreitung unter weiblichen und männlichen Asketen an.

88 Cypr. *hab. virg.* 23 (CCL 3F, 318f. Ciccolini): *Apostoli vox est, quem dominus vas electionis suae dixit, quem ad promenda mandata caelestia deus misit: Primus homo, inquit, de terrae limo, secundus homo de caelo. Qualis ille e limo, tales et qui de limo, et qualis caelestis, tales et caelestes. Quomodo portavimus imaginem eius qui de limo est, portemus et imaginem eius qui de caelo est. Hanc imaginem virginitas portat, portat integritas, sanctitas portat et veritas, portant disciplinae dei memores, iustitiam cum religione retinentes, stabiles in fide, humiles in timore, ad omnem tolerantiam fortes, ad sustinendam iniuriam mites, ad faciendam misericordiam faciles, fraterna pace unanimes atque concordēs*; dt. Übers.: J. Baer.

89 Vgl. Seagraves, *Cyprian* 203–213.

90 Cypr. *ep.* 4, 2, 1 (CCL 3B, 18f. Diercks): *Primo igitur in loco, frater carissime, et praepositis et plebi nihil aliud elaborandum est quam ut qui deum timemus cum omni observatione disciplinae divinae praecepta teneamus nec patiamur errare fratres nostros et pro arbitrio et ructu suo vivere, (...).*

91 Vgl. Cypr. *ep.* 55, 8, 3 (CCL 3B, 264f. Diercks): *Tunc deinde episcopatum ipsum nec postulavit (scil. Cornelius) nec voluit, nec ut ceteri quos adrogantiae et superbiae suae tumor inflat invasit, sed quietus alias et modestus et quales esse consueverunt qui ad hunc locum divinitus eliguntur, pro pudore virginalis continentiae suae et pro humilitate ingenitae sibi et custoditae verecundiae non ut quidam vim fecit ut episcopus fieret, sed ipse vim passus est ut episcopatum coactus exciperet.*

92 Vgl. Cypr. *ep.* 55, 20, 2 (CCL 3B, 279 Diercks): *Floret ecclesia tot virginibus coronata et castitas ac pudicitia tenorem gloriae suae servat nec quia adultero paenitentia et venia laxatur, continentiae vigor frangitur* sowie Seagraves, *Cyprian* 207.

2.7 *Apostelakten*

Die Apostelakten sind aufgrund ihrer Popularität ein entscheidendes Instrument für die Ausbreitung des Askese- und Jungfräulichkeitsideals: An der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert entstanden, wollen sie nicht einfach eine Fortschreibung der Evangelien oder der Apostelgeschichte in die Zeit der Apostel sein, noch sind sie schlichte Historiographie. Sie reagieren vielmehr auf ein gestiegenes Interesse an den Aposteln selbst, an ihrem Leben und ihrer Lehre. Sie dienen der Erbauung und Verbreitung theologischer Positionen und ganz besonders asketischer Tendenzen⁹³.

Das gilt auch für die zuerst zu besprechenden Andreasakten (2. Jh.; Ort: Alexandria?)⁹⁴. Für sie hat Geschlechtsverkehr seine Ursache im Fall von Adam und Eva, der seitdem die Menschen immer weiter hinabziehe und von Gott entferne; die Ehe erscheint als ein verwünschenswertes und unreines Leben⁹⁵, das erbärmlich ist⁹⁶.

Hieraus ergibt sich nur eine Schlussfolgerung: die gegenseitige Trennung der Geschlechter und sexuelle Enthaltsamkeit, exemplarisch verdeutlicht in der Geschichte eines Paares, das der Apostel am Tag ihrer Hochzeit davon überzeugen kann, sich voneinander zu trennen, rein zu bleiben und fortan ein enthaltsames Leben zu führen⁹⁷.

Die zeitlich etwas späteren Johannesakten (frühes 3. Jh.) dürften in Ostsyrien entstanden sein; ihr Milieu ist philosophisch interessiert und literarisch gebildet, teilweise scheint eine christliche Oberschicht im Hintergrund zu stehen.

Die Johannesakten sind ebenfalls dem Ideal der Jungfräulichkeit (auch in der Ehe) verpflichtet⁹⁸. Sie schildern die Reisen des Apostels und sein Wunderwirken, u. a. in Ephesus, wo er ein totes Ehepaar wieder zum Leben erweckt⁹⁹.

In Ephesus trifft Johannes auch auf Drusiana und ihren Ehemann Andronikos. Dieser ist der erste Stratege der Stadt. Die Konversion des Ehepaares zum christlichen Glauben hat unmittelbar die Übernahme geschlechtlicher Enthaltsamkeit zur Folge. Drusiana kann Andronikos trotz seines Widerstandes davon überzeugen, in der Ehe enthaltsam zu leben und rein zu bleiben¹⁰⁰.

93 Vgl. Gribomont, *Askese* 210 f.; Burrus, *Chastity*; Paterson Corrington, *Woman* 207–220; Thomas, *Rezeption* 52–63.

94 Vgl. Tissot, *Encratism* 411.

95 Vgl. Act. Andr. 37, 2 (CCApocr. 6, 487 Prieur): (...), μυσσαροῦ βίου καὶ ῥυπαροῦ βουλομένη χωρίζεσθαι.

96 Vgl. Act. Andr. 46 (CCApocr. 6, 499 Prieur).

97 Vgl. Act. Andr. 14 (CCApocr. 6, 460 Prieur); vgl. Tissot, *Encratism* 411.

98 Vgl. Tissot, *Encratism* 411 f.

99 Vgl. Act. Joh. 19–25 (CCApocr. 1, 161–175 Junod / Kaestli).

100 Vgl. Act. Joh. 63 (CCApocr. 1, 253 Junod / Kaestli): Ἀδύνατόν σε τυχεῖν ταύτης τῆς γυναϊκός,

Keuschheit gilt den Johannesakten als ein Gottesgeschenk, das unbedingt zu bewahren ist; Geschlechtsverkehr hingegen macht unrein und ist Ausdruck einer kaum zu bändigenden Krankheit¹⁰¹; Drusiana will eher sterben, als sich mit einem so „abscheulichen Ding“ gemein zu machen (Καὶ εἴλατο μᾶλλον ἀποθανεῖν μὴ κοινουμένη αὐτῷ χρήματος ἱκανοῦ)¹⁰².

In den Paulusakten (um 200) wird die Botschaft des Apostels nahezu ausschließlich auf das Wort vom jungfräulichen Leben reduziert¹⁰³. Zentral sind 13 Makarismen, die an den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt. 5) orientiert sind, inhaltlich jedoch ganz auf die asketische Intention des Textes abstellen:

(...) Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὁψονται. μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται. μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός. μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ. μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναικας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν. μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ γενήσονται¹⁰⁴.

Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden den Gott anschauen. Selig sind, die ihr Fleisch rein bewahrt haben, denn sie werden ein Tempel Gottes werden. Selig sind die Enthaltamen, denn Gott wird zu ihnen reden. Selig sind, die dieser Welt entsagt haben, denn sie werden Gott wohlgefallen. Selig sind, die Frauen haben als hätten sie sie nicht, denn sie werden Gott beerben. Selig sind, die Gottesfurcht haben, denn sie werden Engel Gottes werden (...) ¹⁰⁵.

Die Bewahrung der Jungfräulichkeit erweckt das Wohlgefallen Gottes und ist der sichere Weg, dem Gericht und der Verdammnis zu entgehen. Sexuelle Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit werden in den Paulusakten zum Hauptgegenstand der Apostelpredigt.

Interessant ist gleichwohl, dass den Paulusakten erotische Elemente durchaus nicht fremd sind. Sexuelle Anziehung und Zuneigung werden nicht generell verworfen; die Enthaltsamkeit erscheint nicht als ein ständiger Kampf

ἐκ πολλοῦ καὶ τοῦ ἀνδρὸς κεχωρισμένης αὐτῆς διὰ θεοσέβειαν. σὺ μόνος ἀγνοεῖς ὅτι μὴ πρὶν ὧν ὁ Ἀνδρόνικος τοῦτο ὅπερ ἐστὶ νῦν, θεοσεβῆς ἀνὴρ, κατέκλεισεν αὐτὴν εἰς τι μνημεῖον λέγων· Ἡ γυναῖκά σε ἔχω ἔχειν ἢ ἔχον πάλαι, ἢ τεθνήξῃ. Καὶ εἴλατο μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ τὸ μύσος ἐκεῖνο διαπράξασθαι· εἰ οὖν δεσπότη αὐτῆς καὶ ἀνδρὶ μὴ συνέθετο πρὸς συνέλευσιν διὰ θεοσέβειαν, ἀλλὰ καὶ ἔπεισε τὰ ἴσα τοῦτον φρονῆσαι, σοὶ μοιχῶ αὐτῇ θέλοντι γενέσθαι συνθήσεται.

101 Vgl. Act. Joh. 76 (CCApocr. 1, 275 Junod / Kaestli).

102 Act. Joh. 63 (CCApocr. 1, 253 Junod / Kaestli).

103 Vgl. Tissot, *Encratism* 414 f.; Shaw, *Sex* 414 f.

104 Act. Paul. 5 (AAAp 1, 238 f. Lipsius).

105 Dt. Übers.: 2, 216 f. Hennecke / Schneemelcher.

gegen sexuelle Begierden. Vielmehr wird die Zuneigung von Jungfrauen zu Paulus (bes. von Thekla¹⁰⁶) durchaus mit erotischen Motiven geschildert¹⁰⁷.

Thekla fühlt sich zu Paulus hingezogen, in dem sie den himmlischen Christus begehrt. Sie wälzt sich an der Stelle, an der Paulus lehrte; unentwegt schaut sie auf ihn. In der sog. Polymorphieszene, in der Christus in der Gestalt des Paulus erscheint, heißt es:

Καὶ εὐθέως ὁ ἡγεμὼν ἀναστὰς ἀπείει εἰς τὸ θέατρον· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν ἀνάγκην τῆς θεωρίας.

ἡ δὲ Θεκλα ὡς ἀμνὸς ἐν ἐρήμῳ περισκοπεῖ τὸν ποιμένα, οὕτως ἐκείνη τὸν Παῦλον ἐζήτει. καὶ ἐμβλέψασα εἰς τὸν ὄχλον εἶδεν τὸν κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον, καὶ εἶπεν Ὡς ἀνυπομονήτου μου οὔσης ἦλθεν Παῦλος θεάσασθαί με.

Καὶ προσεῖχεν αὐτῷ ἀτενίζουσα· ὁ δὲ εἰς οὐρανὸν ἀπείει¹⁰⁸.

Und sofort stand der Statthalter auf und ging in das Theater (scil. nach der Verurteilung des Paulus und der Thekla). Und der ganze Volkshaufen zog hinaus zu dem unabwendbaren Schauspiel.

Thekla aber suchte, wie sich ein Lamm in der Wüste nach dem Hirten umherschaut, nach Paulus. Und als sie über die Volksmenge hinwegblickte, sah sie den Herrn in der Gestalt des Paulus sitzen und sagte: Als ob ich nicht standhaft wäre, ist Paulus gekommen, um nach mir zu sehen.

Und sie schaute auf ihn unverwandt, er aber entschwand in den Himmel¹⁰⁹.

In den aus den beiden letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts stammenden Petrusakten steht Enthaltensamkeit sicher nicht im thematischen Zentrum¹¹⁰ und doch gilt sie als Ausdruck des Predigterfolgs von Petrus in Rom. Ihm gelingt es durch seine Predigt, Frauen und Männer davon zu überzeugen, sich ihrer Ehepartner zu entziehen, wenn sie keusch bleiben wollen¹¹¹.

Der Erfolg ist, so schildern es die Akten, so groß, dass es in Rom zu Aufständen kommt und sich die derart um ihr Recht gebrachten Ehepartner dazu verabreden, Petrus zu töten.

Πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλαι γυναῖκες τοῦ λόγου τῆς ἀγνείας ἐρασθεῖσαι τῶν ἀνδρῶν ἐχωρίζοντο, καὶ ἄνδρες τῶν

Aber auch viele andere Frauen wurden von der Predigt über die Keuschheit ergriffen und trennten sich von ihren Männern, und (manche) Män-

106 Vgl. auch Schöllgen, *Eros* 597–606.

107 Vgl. auch Castelli, *Virginity* 72.

108 Act. Paul. 21 (AAAp 1, 249 f. Lipsius).

109 Dt. Übers.: 2, 219 f. Hennecke / Schneemelcher.

110 Vgl. Tissot, *Encratism* 413.

111 Vgl. Act. Petr. (Mart. Petr. 5) 34 (AAAp 1, 86 Lipsius).

ιδίων γυναικῶν τὰς κοίτας ἐχώριζον
διὰ τὸ σεμνῶς καὶ ἀγνῶς θέλειν αὐτοὺς
θεοσεβεῖν. Θορύβου οὖν μεγίστου ὄν-
τος ἐν τῇ Ῥώμῃ¹¹².

ner trennten ihr Lager von dem der eigenen
Frauen, weil sie rein und unberührt Gott dienen
wollten. Es entstand nun in Rom ein gewaltiger
Aufruhr¹¹³.

Eine Polymorphieszene, in der Christus als Apostel erscheint, findet sich auch in den im 3. Jahrhundert in Ostsyrien entstandenen Thomasakten.

Sie dringen thematisch auf eine Wiedervereinigung des Menschen mit dem Pneuma, die über Askese und sexuelle Enthaltsamkeit erreichbar ist¹¹⁴. In diesem Kontext gewinnt auch die Polymorphieszene an Bedeutung: Denn exemplarisch bringt in ihr Christus ein Brautpaar in der Hochzeitsnacht dazu, auf den ehelichen Umgang zu verzichten und dafür himmlischen Lohn zu erwarten (Act. Thom. 11–15 [AAAp 2, 2, 115–122 Lipsius / Bonnet]).

Geschlechtsverkehr wird in den Akten erneut ausschließlich negativ beschrieben: Er ist beschmutzend, ekelerregend und steht in krassem Gegensatz zu einem enthaltsamen Leben, das in den leuchtendsten Farben geschildert wird. Auch leibliche Kinder bedeuten dem Autor der Thomasakten keine Freude, sondern sind Anlass für Sorge und Mühe, die allein dem Kinderlosen erspart bleiben¹¹⁵.

2.8 Zusammenfassung

Die Apostelakten sind sicher keine theologische Traktatliteratur; sie wollen erzählen und in romanhaften Zügen das Leben der Apostel schildern, zu einer Zeit, als die Rückbesinnung auf die ersten Glaubenszeugen auch angesichts erster Häresien wichtiger wird.

Asketische Enthaltsamkeit galt dabei im 2. und 3. Jahrhundert offenbar mehr und mehr als eine bevorzugte Lebensweise, zu der – so die Lesart der Akten – bereits die Apostel und der Herr selbst geraten haben. Die Verbreitung der Schriften dürfte entscheidend zu einer Popularisierung asketischer Positionen beigetragen haben¹¹⁶.

Standen mit Clemens von Alexandrien, Origenes und Cyprian theologische Spitzenpositionen der ersten drei Jahrhunderte im Mittelpunkt, so erlaubten die Apostelakten einen Blick in gemeindliche und allgemein populäre Ansichten. Von verschiedenen Forschern wurde seit den 80er Jahren des vergangenen

112 Act. Petr. (Mart. Petr. 5) 34 (AAAp 1, 86 Lipsius).

113 Dt. Übers.: 2, 286 Hennecke / Schneemelcher.

114 Vgl. Tissot, *Encratism* 409f.

115 Vgl. Castelli, *Virginity* 68f.

116 Vgl. Thomas, *Rezeption* 52–63; Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 530–561.

Jahrhunderts erwogen, die Apostelakten in asketischen Frauengemeinschaften zu situieren¹¹⁷, in denen Keuschheit – im Verbund mit religiösen Motiven – als Möglichkeit zu einem Lebensweg außerhalb von Ehe und Familie interpretiert wurde¹¹⁸.

Die im voranstehenden Kapitel diskutierten Dokumente lassen insgesamt eine weite Verbreitung und Anerkennung asketischer Lehren und Positionen erkennen¹¹⁹. Askese, Jungfräulichkeit und Enthaltensamkeit werden im Frühchristentum sowohl in theologischen Diskursen als auch in der Populärliteratur aufgegriffen und als Ideal stilisiert. Sie sind auf dem Weg, eine gemeindliche Breitenwirkung zu entfalten und allgemeine Hochschätzung zu erlangen. Im hier nicht näher behandelten Witwen- und Jungfrauenstand nimmt die asketische Lebensform zudem schon früh eine institutionelle Gestalt an¹²⁰.

Als im 4. und 5. Jahrhundert die Askese zum christlichen Leitideal wird und das Mönchtum an die Spitze der asketischen Bewegung tritt, stehen durch Clemens, Origenes und Cyprian bereits wesentliche theologische Konzeptionen für eine Durchsetzung asketischer Leitvorstellungen zur Verfügung. An sie konnte die monastische Literatur und Bewegung anknüpfen; die schnelle Etablierung des asketischen Leitideals wäre wohl ohne diese ideengeschichtliche Vorbereitung kaum gelungen.

117 Zu paganen Vorbildern weiblicher Askese Paterson Corrington, *Woman* 207–220.

118 Vgl. Davies, *Revolt*; Burrus, *Chastity* 1986 101–117; Burrus, *Chastity* 1987 und Paterson Corrington, *Woman* 217.

119 Zu Widerständen gegen die Asketisierung, die neben der hier beschriebenen Entwicklung im frühchristlichen und spätantiken Christentum zu beobachten sind, vgl. Hunter, *Marriage* sowie u. S. 208–225.

120 Vgl. Schöllgen, *Jungfräulichkeit* 553–558. 575–582; Krause, *Witwen* 4, 52–66.

Konzepte klerikaler Askese

1 Einleitung

Hieronymus schreibt im Jahr 393 seinen berühmt gewordenen 52. Brief, gerichtet an Nepotian, einen Jungpriester und Neffen eines Freundes, der ihn um ein „Vademecum“¹ des priesterlichen Lebens gebeten hatte². Erst mit einiger Verzögerung kommt Hieronymus der Bitte nach und legt in seinem Schreiben die Grundzüge seines Priesterverständnisses dar.

Über den Kleriker hält er in einer etymologischen Herleitung fest:

Der Kleriker, der der Kirche Christi dient, soll sich zuerst über die Bedeutung des Namens, den er trägt, klar sein und sich bemühen, das zu sein, was dieser Name besagt. Das griechische Wort κλῆρος bedeutet lateinisch sors (Los). Man spricht deshalb von Klerikern, weil der Herr sie durch das Los bestimmt hat, oder weil der Herr selbst das Los, d.h. der Anteil der Kleriker ist. Wer aber ein Teil des Herrn ist oder den Herrn zu seinem Anteil gemacht hat, muss sich so aufführen, dass er selbst den Herrn besitzt und von dem Herrn in Besitz genommen wird. Wer den Herrn sein eigen nennt und mit dem Propheten spricht (Ps. 72, 26): „Der Herr ist mein Anteil“, darf außer dem Herrn nichts sein eigen nennen. Wenn er irgendetwas anderes außer dem Herrn besitzt, dann wird der Herr nicht mehr sein Anteil sein können³.

Hieronymus geht von der etymologischen Bedeutung des Wortes κλῆρος bzw. *clerus* aus: „Los“ deutet er so, dass derjenige, der sich „Kleriker“ nenne, den

1 Schade, *Hieronymus* 1, 123.

2 Vgl. Cain, *Jerome* 2.

3 Hieron. *ep.* 52, 5 (CSEL 54, 421 Hilberg): *Igitur clericus, qui Christi servit ecclesiae, interpretetur primum vocabulum suum et nominis definitione praelata nitatur esse, quod dicitur. Si enim κλῆρος graece "sors" latine appellatur, propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt domini vel quia dominus ipse sors, id est pars, clericorum est. Qui autem vel ipse pars domini est vel dominum partem habet, talem se exhibere debet, ut et possideat dominum et ipse possideatur a domino. Qui dominum possidet et cum propheta dicit: Pars mea dominus, nihil extra dominum habere potest, quod, si quippiam aliud habuerit praeter dominum, pars eius non erit dominus;* dt. Übers.: nach L. Schade.

Herrn zu seinem alleinigen „Anteil“, „Los“ und „Geschick“ bestimmt habe⁴. Der Kleriker habe sich ganz für Gott und ein Leben in der Überantwortung an ihn entschieden.

Keine Frage, dass, auch vor dem Hintergrund des gesamten Schreibens, Hieronymus hierbei an ein asketisches und verzichtsvolles Leben der Kleriker denkt. Wenig später schreibt er:

Als Diener des Altares werde ich durch die Gabe des Altares unterhalten. Mit dem nötigen Lebensunterhalt und der Kleidung werde ich mich zufrieden geben und in Armut dem kahlen Kreuze folgen⁵.

Andrew Cain hält in seinem Kommentar zum Brief an Nepotian fest:

This work represents a major milestone in Jerome's career as a proponent of ascetic theory and practice for the simple reason that he fully articulates therein his grand ideal of the monastic clergy⁶.

Hieronymus führt in seinem 52. Brief Askese und Klerus zusammen. Cain charakterisiert die zugrundeliegende Leitvorstellung mit der Wendung des „monastic clergy“. Der Kirchenvater, der wenige Jahre zuvor noch von der Unvereinbarkeit von Mönchtum und Klerus ausgegangen war, sucht damit zwei Lebensformen miteinander zu verbinden. Das Schreiben ist weit über den unmittelbaren Adressaten Nepotian hinaus eine Paränese⁷, auch im Klerus eine verzichtsvolle Lebensform zu etablieren, und formuliert hierzu ganz konkrete Anregungen (u. a. die Warnung vor einer zu großen Nähe zu Frauen, Luxus und übermäßigem Alkoholkonsum)⁸.

Die Durchsetzung des asketischen Leitideals in der Spätantike führt zu erheblichen innerkirchlichen Veränderungen. Die Schilderung der Bischofswahl Martin von Tours ließ unterschiedliche Personengruppen erkennen, die der Askese teilweise ablehnend, teilweise positiv gegenüberstanden⁹. Beson-

4 Vgl. Faivre, *Kleros* 93 f.; Hoffmann, *Los* 500 f. mit einer Übersicht zum semantischen Bedeutungswandel von κληρος sowie Cain, *Jerome* 120 f.

5 Hieron. *ep.* 52, 5 (CSEL 54, 422 Hilberg): (...) *et altari serviens altaris oblatione sustentor, habens victum et vestitum his contentus ero et nudam crucem nudus sequar*; dt. Übers.: L. Schade.

6 Cain, *Jerome* 1.

7 Hieron. *ep.* 52, 4 (CSEL 54, 421 Hilberg) nennt den Brief einen *libellus*.

8 Zum Adressatenkreis der Schrift vgl. Cain, *Jerome* 13–16.

9 Vgl. o. S. 3–6.

ders der Klerus wurde durch die Entwicklungen herausgefordert und musste sich selbst einem asketischen Anspruch fügen, worauf auch das Hieronymus-schreiben hinweist.

Im nachfolgenden Kapitel werden die Konzepte klerikaler Askese untersucht. Dabei ist der Frage nachzugehen, wie sich das asketische Leitideal auf die Konzipierung des Klerus ausgewirkt hat und welche theologischen Deutungsmuster zu seiner Durchsetzung herangezogen wurden. Die folgenden Ausführungen sind einer ideengeschichtlichen Skizze der Asketisierung des Klerus gewidmet, die das Priesterbild und, sofern möglich, das Verhältnis von Klerus und Mönchtum bei einzelnen Autoren untersucht.

Dabei bleibt die Darstellung notwendig auf zentrale Kirchenschriftsteller und einzelne Werke beschränkt. Am Anfang steht Gregor von Nazianz. Er hat mit seiner *Oratio secunda (De fuga sua)* eine erste Pastoralsschrift der Spätantike vorgelegt, mit der er eine geistige und asketische Ausrichtung des klerikalen Amtes intendiert. Johannes Chrysostomus dient sie als Vorlage, der rund zwei Jahrzehnte nach Gregor einen Reformversuch des Klerus unternimmt. Der Dialog *De sacerdotio*, „Vom Priestertum“, ist am Ende des 4. Jahrhunderts eine Zentralschrift für die Konzipierung des geistlichen Amtes, in deren Hintergrund bereits konkrete Fehlentwicklungen innerhalb des Klerus zu beobachten sind. Sie entwirft ein systematisches Priesterbild und befasst sich intensiv mit dem Verhältnis von Klerus und Mönchtum.

Für den kirchlichen Westen wird zunächst Ambrosius untersucht, der mittels eines eigenen Traktats *De officiis*, „Über die Pflichten“, die jüngeren Kleriker seiner Bischofsstadt Mailand zu unterweisen und auf ein klerikales Leben vorzubereiten sucht. Es folgt Augustinus, der der Thematik zwar keine eigene Spezialschrift gewidmet hat, aber in verschiedenen Arbeiten eine intensive Auseinandersetzung erkennen lässt. Über die Einrichtung sog. Klerikerklöster in Hippo Regius verbindet er zudem theoretische Konzipierungen mit Formen der praktischen Umsetzung in den Gemeinden, die schwerpunktmäßig im dritten Kapitel der Studie thematisiert werden.

Der dann zu behandelnde Caesarius von Arles eröffnet einen Einblick in asketische Konzipierungen des Klerus in Gallien in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Am Ende der Spätantike verfasst Gregor der Große die dritte und letzte Pastoralsschrift zur Reform des Priestertums. Sie schließt den Rahmen der hier behandelten Konzepte ab.

2 Osten

2.1 *Gregor von Nazianz (Oratio 2 [De fuga sua])*

2.1.1 Allgemeines

Abfassungsdatum der *Oratio secunda*, *De fuga sua*, ist Ostern 362¹⁰. Gregor ist kurz zuvor (Ende 361 oder Anfang 362) vom Vater, Bischof von Nazianz, zum Presbyter geweiht worden. Er steht damit gleichzeitig als dessen Nachfolger fest, ohne das bischöfliche Amt eigentlich angestrebt zu haben¹¹.

Die Flucht vor der Klerikerweihe bleibt dennoch ein Intermezzo; aus Gehorsam fügt sich Gregor und versucht mit der *Oratio*, sein Verhalten rückblickend zu rechtfertigen und seine Fluchtmotive darzulegen. In der Forschung gilt sie als eine erste Reformschrift des Priestertums, die besonders von Johannes Chrysostomus und auch Gregor dem Großen rezipiert wird.

Die Umstände der Publikation der Predigt sind unklar. Aufgrund ihrer Länge gilt es als unwahrscheinlich, dass sie mündlich von Gregor vorgetragen wurde¹². Sie scheint vielmehr als eine schriftliche Darlegung konzipiert, deren primäre Adressaten (möglicherweise) Gregors Familie oder auch die asketische Gemeinschaft im kleinasiatischen Annesi war, die Gregor zuvor durch Vermittlung des Basilios von Caesarea kennengelernt hatte¹³.

Der Aufbau lässt sich im Anschluss an Bernardi vereinfachend folgendermaßen darstellen:

- 1) Auftakt, Betonung der eigenen Niedrigkeit und Erstaunen über die Plötzlichkeit der Berufung zum Kleriker (*or.* 2, 2–6)
- 2) Darlegung des monastischen Ideals (*or.* 2, 7)
- 3) Zustand des Klerus (*or.* 2, 8)
- 4) Anforderungen an klerikale Amtsträger (*or.* 2, 9–101)¹⁴.

Den bei weitem längsten Abschnitt bildet die Darstellung der Anforderungen an Lebensweise und Bildung der Kleriker, die von Gregor an einem asketisch-monastischen Ideal orientiert werden.

10 Vgl. J. Bernardi: SC 247, 7. 10.

11 Greg. Naz. *or.* 2, 6 (SC 247, 94–96 Bernardi): "Ἐπειτά μέ τις ὑπεισῆι ἔρωσ τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καί τῆς ἀναχωρήσεως ἥς ἐραστῆς γενόμενος ἐξ ἀρχῆς ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἄλλος τῶν περὶ λόγους ἐσπουδακότων, καί ἦν ἐν τοῖς μεγίστοις καί χαλεπωτάτοις κινδύνοις καθυποσχόμενος τῷ Θεῷ, καί τι καί προσαιψάμενος ταύτης, ὅσον ἐν προθύροις γενέσθαι καί πλείονά μοι τὸν πόθον ἐξαφθῆναι διὰ τῆς πείρας, οὐκ ἤνεγκα τυραννόμενος καί εἰς μέσους τοὺς θορύβους ὠθούμενος καί οἶον ἀπὸ ἱεροῦ τινοῦ ἀσύλου τοῦ βίου τούτου πρὸς βίαν ἀποσπώμενος.

12 Vgl. Wyß, *Gregor* 798; Rapp, *Bishops* 42; McLynn, *Case* 468: „This is a book, not a sermon“.

13 Vgl. J. Bernardi: SC 247, 30f.

14 Vgl. J. Bernardi: SC 247, 34.

Zeitlich steht die Oratio *De fuga sua* den Orationes 1¹⁵ und 3¹⁶ nahe, die am Ostertag 362 bzw. zum Abschluss der Osteroktav gehalten wurden; Oratio 1 dient als Vorstellung des jungen Presbyters vor der Gemeinde von Nazianz; Oratio 3 ist von der Ernüchterung bestimmt, dass offenbar viele Gläubige der Predigt und dem Gottesdienst fernbleiben.

2.1.2 Priesterbild

Gregor thematisiert die Anforderungen an die klerikale, d.h. besonders bischöfliche, Lebensweise vor allem im vierten Teil der Oratio, in den Paragraphen 9 bis 101. Noch vor jeder Bestimmung des Priestertums behandelt er *or.* 2, 6f. – gleichsam als Maßstab, an dem sich das klerikale Leben messen lassen muss – die asketisch-monastische Lebensform¹⁷.

Or. 2, 6 nennt Gregor zwei Gründe, die zu seiner Flucht vor der Weihe geführt haben: die Plötzlichkeit der Berufung und „die Liebe zum Gut der Einsamkeit und Zurückgezogenheit“ (ἔρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀναχωρήσεως)¹⁸. Mit „Einsamkeit“ (ἡσυχία) und „Zurückgezogenheit“ (ἀναχώρησις) erscheinen gleich zu Beginn der Oratio zwei Schlüsselbegriffe, die auf die asketisch-monastische Lebensweise verweisen; zu ihr fühlt Gregor sich hingezogen.

Das *or.* 2, 6 nur angedeutete monastische Ideal wird *or.* 2, 7 ausführlicher dargestellt. Formal gewinnt Gregor damit im zweiten Teil den Maßstab zur Beurteilung der klerikalen Lebensweise, die er im Rahmen der Predigt weiter darstellen wird. Das monastische Ideal klingt als Vorbild des Priestertums unmittelbar in einer längeren Satzperiode des siebten Paragraphen an:

Οὐδὲν γὰρ ἐδόκει μοι τοιοῦτον οἶον
 μύσαντα τὰς αἰσθήσεις, ἔξω σαρκὸς
 καὶ κόσμου γενόμενον, εἰς ἑαυτὸν συσ-
 τραφέντα, μηδενὸς τῶν ἀνθρωπίνων
 προσαπτόμενον, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη,
 ἑαυτῷ προσλαλοῦντα καὶ τῷ Θεῷ, ζῆν
 ὑπὲρ τὰ ὀρώμενα καὶ τὰς θείας ἐμφά-
 σεις αἰεὶ καθαρὰς ἐν ἑαυτῷ φέρειν ἀμι-
 γεῖς τῶν κάτω χαρακτῆρων καὶ πλα-
 νωμένων, ὥντως ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον

Etwas unvergleichliches schien es mir zu
 sein, den Sinneseindrücken verschlossen, dem
 Fleisch und der Welt entrückt, in sich selbst
 versunken, mit Menschen nur, wo es notwen-
 dig ist, in Fühlung stehend, mit sich und Gott
 sprechend jenseits der sichtbaren Welt zu leben,
 die göttlichen Eingebungen stets rein, ungetrübt
 durch irdische, trügerische Eindrücke in sich zu
 bewahren, ein wahrhaft fehlerloser Spiegel Got-
 tes und der göttlichen Ideen zu sein, Licht für das

15 SC 247, 72–82 Bernardi.

16 SC 247, 242–254 Bernardi.

17 Vgl. Gautier, *Retraite* 113–151; Hofer, *Christ* 195–225.

18 SC 247, 94 Bernardi.

Θεοῦ καὶ τῶν θείων καὶ ὃν καὶ αἰεὶ γινόμενον, φωτὶ προσλαμβάνοντα φῶς καὶ ἀμαυροτέρῳ τρανότερον, ἤδη τὸ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀγαθὸν ταῖς ἐλπίσι καρπούμενον καὶ συμπεριπολεῖν ἀγγέλοις, ἔτι ὑπὲρ γῆς ὄντα καταλιπόντα τὴν γῆν καὶ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἄνω τιθέμενον¹⁹.

Licht, Helligkeit für das Halbdunkel erhaltend, immer wieder zu werden, bereits das Glück der zukünftigen Welt hoffend zu genießen, mit den Engeln zu verkehren, noch auf Erden weilend, aber der Erde entrückt vom Geiste in den Himmel gehoben zu werden²⁰.

Der Abschnitt bietet eine Kurzcharakterisierung des monastischen Lebens, die platonischen Einfluss erkennen lässt. Kennzeichen des Mönchtums ist die Absonderung von der Welt: „dem Fleisch und der Welt entrückt zu sein“ (ἐξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενόμενος), „jenseits der sichtbaren Welt zu leben“ (ὑπὲρ τὰ ὀρώμενα ζῆν) sowie „die Erde zu verlassen“ (τὴν γῆν καταλείπειν). Aus dem Rückzug resultiert die Ruhe des Asketen in sich selbst (συστραφεῖν), die Voraussetzung für das Gespräch mit sich selbst und mit Gott ist (ἐαυτῷ προσλαλεῖν καὶ τῷ θεῷ). Im Motiv der Engel und der Antizipation des paradiesischen Glücks klingen typische Vorstellungen monastischer Spiritualität an: Der Mönch nimmt durch seine asketische Lebensweise das Paradies vorweg²¹; das monastische Leben erscheint engelgleich²².

Den Einfluss philosophischer, genauer platonischer, Vorstellungen verraten folgende Formulierungen²³: „Licht für das Licht, Helligkeit für das Halbdunkel zu erhalten“ (φωτὶ προσλαμβάνειν φῶς καὶ ἀμαυροτέρῳ τρανότερον)²⁴. Auch die Metapher, ein Spiegel Gottes zu sein, könnte von Platon her entlehnt sein²⁵. Voraussetzung der göttlichen Nähe ist die Reinheit des Individuums bzw. des Mönchs, die Gregor als Charakteristikum der asketischen Lebensweise anführt (καθαρός).

Insgesamt erscheint die Satzperiode als knappe, über die verwendeten Termini gleichwohl andeutungsreiche Charakterisierung des Mönchtums²⁶, die als Folie für die Reform des Priestertums dient. Gregor stellt sie an den Anfang

19 Greg. Naz. *or.* 2, 7 (SC 247, 96 Bernardi).

20 Dt. Übers.: Ph. Haeuser.

21 Vgl. Nagel, *Motivierung* 55–62.

22 Vgl. mit einer Analyse vor allem früher patristischer Quellen Frank, *ΒΙΟΣ*.

23 Vgl. grundsätzlich auch Rousse, *Grégoire* 938f. sowie zu Vorbildern und Zitaten der griechischen Rhetorik Wyß, *Gregor* 803f. 826f. 830f.

24 Zur platonischen Lichtmetapher vgl. Bultmann, *Geschichte* 17–23.

25 Zum Spiegel als Bild bei Gregor vgl. Kertsch, *Bildersprache* 198–216.

26 Das Mönchtum bezeichnet er hier mit dem Terminus φιλοσοφία; vgl. grundsätzlich Malin-grey, *Philosophia* 237–261.

seiner Predigt, nicht ohne auch das Bild schlechter Mönche zu zeichnen, die „einer guten Sache (scil. dem Mönchtum) einen schlechten Namen geben“²⁷. Er bezieht sich damit auf Verfallserscheinungen innerhalb des Mönchtums seiner Zeit. Stärker ist gleichwohl der Kontrast zur folgenden negativen Charakterisierung des Klerus in *or.* 2, 8.

In den Klerus streben unwürdige Kandidaten: Ihre Hände sind „ungewaschen“ (ἄνιπτος)²⁸, sie drängen zum Amt, noch ehe sie getauft sind. Ihre Motivation, Kleriker zu werden, liegt, so Gregor, nicht so sehr darin, ein Vorbild der Tugend abzugeben, als durch das Amt den eigenen Lebensunterhalt zu sichern (ἀφορμὴν βίου τὴν ἀξίαν ταύτην εἶναι νομίζοντες²⁹). Sie sind hinsichtlich ihres Glaubens bedauernswert und hinsichtlich ihres Amtes elend³⁰. Neben der Plötzlichkeit der Berufung zum klerikalen Amt, der Sehnsucht nach einem asketischen Leben ist es auch der moralische Zustand des zeitgenössischen Klerus, den Gregor vormals vor der angetragenen Weihe zurückschrecken ließ: Er schämte sich für die Lebensweise der anderen Kleriker (ἡσχύθην ὑπὲρ τῶν ἄλλων³¹).

Die Paragraphen 6 bis 8 der zweiten Predigt lassen in der persönlichen und autobiographisch rückgebundenen Schilderung einen Grundkonflikt zwischen Mönchtum und Priestertum erkennen: Der zurückgezogenen Lebensweise des Asketen, der sich auf Gott konzentriert, steht die der Welt verpflichtete Lebensweise des Klerikers gegenüber³². Der Gegensatz beider Lebensweisen ist für Gregor kennzeichnend; er erkennt ihn theoretisch und erfährt ihn auch persönlich³³. Die Flucht vor der Weihe entspricht vor diesem Hintergrund sicher einerseits zeitgenössischer Topik³⁴, lässt sich aber andererseits auch auf eine

27 Greg. Naz. *or.* 2, 8 (SC 247, 98 Bernardi).

28 Nach J. Bernardi: SC 247, 99₄ eine Formulierung, die auf Hom. *Il.* 6, 266 oder auch Mt. 15, 20 zurückgehen könnte.

29 Greg. Naz. *or.* 2, 8 (SC 247, 98 Bernardi).

30 Greg. Naz. *or.* 2, 8 (SC 247, 100 Bernardi): Δεῖλαιοι τῆς εὐλαβείας καὶ ἄθλιοι τῆς λαμπρότητος; zu weiteren negativen Darstellungen des Klerus vgl. Greg. Naz. *carm.* 2, 1, 12, 154–175, 330–349 (PG 37, 1177–1179, 1190 f.).

31 Greg. Naz. *or.* 2, 8 (SC 247, 98 Bernardi).

32 In auffälligem Kontrast zu ἡσυχία und ἀναχώρησις als Charakterisierungen des asketisch-monastischen Lebens erscheinen σάρξ und κόσμος als Termini, die die Gegenwelt, das Leben in der Welt, kennzeichnen, von der sich der Asket trennt (Greg. Naz. *or.* 2, 7 [SC 247, 96 Bernardi]).

33 Vgl. Louth, *Gregory* 281; Gautier, *Retraite* 83–112 macht demgegenüber auf die Verbindung von Kontemplation und Praxis bei Gregor aufmerksam; Houssiau, *Vie* 217–230.

34 Vgl. Elm, *Gaze* 92 sowie zum Phänomen erzwungener Weihen Congar, *Ordinations* 169–197.

lebenslange Konfliktsituation bei Gregor beziehen³⁵, die auf eine Hochschätzung der Askese zurückzuführen ist.

Nach dieser Grundlegung entwerfen die folgenden Paragraphen ein Ideal des Priestertums, das wesentlich von monastischen Leitvorstellungen geprägt ist: Die Forderung nach einer himmlischen Existenz sowie nach Reinheit und Vollkommenheit werden dabei vom Mönchtum auf den Klerus übertragen.

Or. 2, 69³⁶ listet katalogartig Eigenschaften guter Bischöfe und Presbyter auf, die den Anforderungen an Gemeindeleiter in den Pastoralbriefen entsprechen (1Tim. 3, 1–7; Tit. 1, 7. 9)³⁷. Paulus, der aufgrund seiner Christusbefolgung bereits or. 2, 55³⁸ als Vorbild der Reform des Priestertums erschien, hat mit diesem Katalog, so Gregors Auffassung, ein Leitbild des idealen Bischofs gezeichnet³⁹.

Τίς δὲ τοῖς Παύλου κανόνι καὶ ὅροις
ἑαυτὸν παρεκτείνων, οὓς περὶ ἐπισκό-
πων καὶ πρεσβυτέρων ἔταξε – νηφα-
λίους, σώφρονας εἶναι, μὴ παροίνους,
μὴ πλῆκτας, διδακτικούς, ἀλήπτους
ἐν πᾶσι καὶ ἀνεπάφους τοῖς πονηροῖς –
οὐ πολὺ τὸ διαφεύγον εὐρήσει τὴν τῶν
κανόνων εὐθύτητα.

Wenn sich einer nach den Regeln und Vorschrif-
ten Pauli richtet, welche er über Bischöfe und
Priester erlassen hat, daß sie nämlich nüchtern
und besonnen seien, nicht dem Trunke ergeben,
nicht streitsüchtig, gelehrig, tadellos in allem,
unangreifbar für die Bösen, wird er da nicht vie-
les finden, was von der geraden Linie dieser Vor-
schriften abweicht?⁴⁰

Die Attribute zur Beschreibung bzw. Bestimmung des Klerus stammen wörtlich aus der deuteropaulinischen Vorlage: „nüchtern“ (νηφάλιος), „besonnen“ (σώφρων), „nicht dem Trunke ergeben“ (μὴ πάροινος) und „nicht streitsüchtig“ (μὴ πλῆκτης) erscheinen auch 1Tim. sowie Tit.

Aufschlussreich für die Intention, die Gregor mit seiner Konzeption verfolgt, ist, welche Attribute er von der biblischen Vorlage nicht aufgreift: Hierzu zählen das Digamieverbot (μὴ εἰς γυναικὸς ἄνδρα [1Tim. 3, 2]⁴¹) sowie die Bestimmung, der Gemeindeleiter solle ein guter Familienvater sein und seine Kinder

35 Vgl. Greg. Naz. *vit. sua* 345. 353 (70 Jungck).

36 SC 247, 182 Bernardi.

37 Vgl. Roloff, *Brief* 148–162 zu 1Tim. 3, 1–7.

38 SC 247, 164 Bernardi.

39 Nach Rapp, *Bishops* 33 stellt 1Tim. 3, 1–7 „the baseline for all later reflection on the nature and character of the ideal bishop“ zur Verfügung.

40 Dt. Übers.: nach Ph. Haeuser.

41 Zu weiteren patristischen Deutungen vgl. Hunter, *Interpretations* 333–352 sowie zu Interpretationen der neutestamentlichen Exegese vgl. Roloff, *Brief* 155 f. mit weiterer Literatur.

zu Gehorsam und allem Anstand erziehen (τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ, μετὰ πάσης σεμνότητος [1 Tim. 3, 4])⁴².

Formulierungen der Pastoralbriefe, die auf das frühchristliche Oikos-Ideal zurückzuführen sind⁴³ und bei den Amtsträgern eine eheliche Lebensweise voraussetzen, zitiert Gregor also nicht. Sie laufen seiner asketisch-monastischen Konzeption zuwider. Stattdessen bietet er eine interessante Interpretation des paulinischen Katalogs, die unmittelbar auf die zitierte Stelle folgt:

Τί δέ ἃ τοῖς μαθηταῖς Ἰησοῦς ἐπὶ τὸ κήρυγμα πέμπων νομοθετεῖ; ὧν τὸ κεφάλαιον, ἵνα μὴ τὰ καθ' ἑκαστον λέγω, τοιούτους εἶναι τὴν ἀρετὴν καὶ οὕτως εὐσταθεῖς καὶ μετρίους καὶ ἔτι συντόμως εἰπεῖν οὐρανίους ὥστε οὐχ ἦττον διὰ τὸν τρόπον αὐτῶν ἢ διὰ τὸν λόγον τρέχειν τὸ εὐαγγέλιον⁴⁴.

Wozu soll ich die Vorschriften erwähnen, welche Jesus seinen Jüngern gab, als er sie aussandte zu predigen? Der Hauptinhalt derselben – um nicht auf Einzelheiten einzugehen – ist, sie sollen so tugendhaft, so bescheiden, so genügsam, und, um es kurz zu sagen, so himmlisch sein, daß das Evangelium ebenso sehr durch seine Wahrheit wie durch ihren Wandel wachse und gedeihe⁴⁵.

Bischöfe und Priester sollen einen „himmlischen“ Lebenswandel führen. Das Attribut „himmlisch“ erscheint gleichsam als Summe der vorherigen Bestimmungen; es verweist auf die monastische Lebensweise, nach deren Vorbild die klerikale organisiert wird, und greift auf *or.* 2, 7 zurück, wo Gregor die monastische Lebensweise gerade durch ihre Verwiesenheit auf Gott und den Himmel charakterisierte⁴⁶.

Mit der Forderung nach einer himmlischen Lebensweise geht die Forderung nach Reinheit einher. Die Priester, deren Aufgabe in der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen besteht⁴⁷, haben sich nach Gregor zu reinigen, um Gott überhaupt nahen und die Gläubigen emporführen zu können⁴⁸. Κάθαρ-

42 Zu asketischen Deutungen alttestamentlicher Stellen, die eine gesellschaftliche Reproduktion schildern, vgl. Clark, *Renunciation* 177–203.

43 Vgl. Dassmann / Schöllgen, *Haus* 894–897.

44 Greg. Naz. *or.* 2, 69 (SC 247, 182 Bernardi).

45 Dt. Übers.: Ph. Haeuser.

46 Vgl. o. S. 39–41.

47 Greg. Naz. *or.* 2, 91 (SC 247, 208 Bernardi): (...) μεσιτεία θεοῦ καὶ ἀνθρώπων; vgl. hierzu die Bestimmung der priesterlichen Aufgabe in Greg. Naz. *car.* 2, 1, 12, 751–758 (PG 37, 1221): "Ἐν ἔστω τοῦδ' ἔργον ἱερέως, καὶ μόνον, / Ψυχὰς καθαίρειν ἐν βίῳ τε καὶ λόγῳ, / Ἄνω φέροντα ἐνθέοις κινήμασι, / Γαλήνῳ, ὑψίνουν τε, τὰς θείας μόνας / Ἀχιλιδῶτους ἐμφάσεις τυπούμενον, / Ὡσπερ κάτοπτρον ἐνδοθεν μορφούμενον / Ἀγνάς τε πέμπειν προσφοράς ὑπὲρ τέκνων, / Ἐως ἂν αὐτοὺς προσφορὰν καταρτίσῃ.

48 Greg. Naz. *or.* 2, 91 (SC 247, 208 Bernardi); vgl. Rousse, *Grégoire* 954; Wyß, *Gregor* 825.

σις bzw. καθάρως, Termini, die sich *or.* 2, 7 in der knappen Charakterisierung des monastischen Ideals fanden⁴⁹, werden jetzt als weitere Vorstellung auf den Klerus bezogen⁵⁰.

Gregors Reinheitsbegriff ist dabei nicht im engeren Sinne kultisch, sondern ethisch: Reinheit bedeutet, sich der Dinge zu enthalten, die von Gott entfernen, und also ein geistiges Leben zu führen. Gregor führt die Hindernisse einer solchen Lebensform *or.* 2, 91⁵¹ andeutungsweise an: Er nennt die menschliche „Sinnlichkeit“ (αἰσθησις), die „Lüste dieses Lebens“ (τερπνοὶ τοῦ βίου) und den „Erdenschmutz“ (πηλὸς τῆς ἰλύος), Vorstellungen, die zunächst auf den kultischen Bereich zielen. Dass sie darüber hinaus umfassender zu interpretieren sind, geht unmittelbar aus dem Folgenden hervor: Gregor fasst die Auflistung unter dem „Gesetz der Sünde“ zusammen, das dem „Gesetz des Geistes“ (νόμος τοῦ πνεύματος) entgegenstehe (Rom. 7, 23)⁵². In der Summe verlangt Gregor damit die Übernahme eines geistigen asketischen Lebens der Bischöfe. Sie sollen allmählich den lichten Teil der Seele von der Welt abwenden und den Blick auf Gott ausrichten⁵³.

Kultische Vorschriften des Alten Testaments (etwa aus dem levitischen Reinheitsgesetz) werden dazu geistig interpretiert:

(...) ἀλλὰ τελείους τέλεια προσάγειν
νενομισμένον, σύμβολον, οἶμαι, τοῦτο
τῆς κατὰ ψυχὴν ἀριότητος· (...) μηδὲ
εἰς τὸ ἱερὸν εἰσιέναι, ὅστις ἢ ψυχὴν
ἢ σῶμα οὐ καθαρὸς, μέχρι καὶ τῶν
μικροτάτων⁵⁴.

Aber es war verordnet, daß nur Vollkommene
Vollkommenes opfern dürfen, womit, wie ich
glaube, vorbildlich die Reinheit der Seele gefor-
dert ist (...). Und wer nicht bis ins kleinste rein
war an Leib und Seele, durfte das Heiligtum
nicht betreten⁵⁵.

Im Zentrum stehen nicht mehr engere Opfervorschriften (Lev. 21, 17; 22, 17–25), sondern Forderungen nach einer inneren Reinheit, nach einer „Reinheit der

49 Vgl. o. S. 39–41 sowie Rouse, *Grégoire* 951.

50 Zum Motiv in der nichtchristlichen Tradition vgl. Cancik, *Reinheit* 1–15 sowie für die Entwicklung im Christentum auch Angenendt, *Händen* 297–316; Weckwerth, *Reinheit* 903–906.

51 SC 247, 206 Bernardi.

52 Greg. Naz. *or.* 2, 91 (SC 247, 206 Bernardi).

53 Greg. Naz. *or.* 2, 91 (SC 247, 208 Bernardi): (...), ὡς μόλις ἂν τις ἑαυτὸν ἢ μακρὰ φιλοσοφία παιδαγωγήσας καὶ ἀπορρηγνύς κατὰ μικρὸν τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενές καὶ φωτοειδές τοῦ ταπεινοῦ καὶ τῷ σκότῳ συνεζευγμένου, ἢ Θεοῦ τυχῶν ἴδω ἢ καὶ ἄμφω ταῦτα καὶ μελέτην ὅτι μάλιστα ποιούμενος ἄνω βλέπειν τῆς κατασπώσης ὕλης ἐπικρατήσκειν.

54 Greg. Naz. *or.* 2, 94 (SC 247, 212 Bernardi).

55 Dt. Übers.: Ph. Haeuser.

Seele“, die sich in der asketischen, d. h. geistigen, Lebensweise der Kleriker zeigen soll⁵⁶.

Gregors Konzept einer Neuausrichtung des Priestertums an monastischen Vorbildern mündet in konkreten Forderungen an die Bischöfe. Er, der für sich als Presbyter schließlich einen „Mittelweg“ (μέσων εἶναι) zwischen dem unterschiedenen Streben nach Ämtern und der Flucht vor ihnen als richtig erkannte⁵⁷, gelangt bereits in seiner apologetischen Predigt zu Ansätzen, die erkennen lassen, wie er sich eine asketische Neuausrichtung des Klerus vorstellt⁵⁸: Die Neuausrichtung ist einerseits an personalen Vorbildern orientiert, andererseits formal auf eine lebenslange Schulung der Kleriker ausgerichtet.

Zu den Vorbildern ist *or.* 2 besonders Paulus zu zählen⁵⁹, in anderen Schriften auch Basilius von Caesarea⁶⁰ und Athanasius von Alexandrien⁶¹, die in idealer Weise die Anforderungen des Amtes und der Askese vereinen.

Die inhaltliche Schulung der Kleriker soll über eine regelmäßige Schriftlektüre erfolgen⁶². Veranlasst durch das Beispiel des Vaters, der als Bischof in theologischer Unkenntnis zeitweise das homöische Bekenntnis unterstützte, verlangt Gregor die regelmäßige Lektüre der Heiligen Schrift und die Einübung in ihre Lehre:

Gregory of Nazianzus' prescriptions for the office of the „orthodox“ bishop are an innovation. However, they are innovations conceived as perfection intended to move „backward“, that is closer to the ideal Christian leader Paul, and through him, Christ, in steadily improving *mimesis*⁶³.

Gregors zweite Predigt ist vor dem biographischen Hintergrund seiner Flucht zu situieren. Struktur und Inhalt gehen gleichwohl weit über den Anlass hinaus: Gregor verfasst einen ersten Reformentwurf des priesterlichen Amtes. Dabei ist

56 Vgl. Greg. Naz. *car. m.* 2, 1, 12, 325 (PG 37, 1189): ἡ κάθαρσις σῆς φρενός als Forderung an den Bischof.

57 Greg. Naz. *or.* 2, 112 (SC 247, 232 Bernardi); vgl. Kertsch, *Gregor* 287.

58 Der Gegensatz zwischen *vita activa* und *contemplativa* ist *or.* 2 deutlich (vgl. *or.* 2, 74 [SC 247, 186–188 Bernardi]); vgl. Kertsch, *Gregor* 282–289.

59 Greg. Naz. *or.* 2, 55 (SC 247, 164 Bernardi): (scil. Paulus) Μιμεῖται Χριστὸν, τὸν γενόμενον ὑπὲρ ἡμῶν κατάραν, τὸν τὰς ἀσθενείας ἡμῶν λαβόντα καὶ τὰς νόσους βαστάσαντα, ἡ, τό γε μετριώτερον εἰπεῖν, παθεῖν τι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ ὡς ἀσεβῆς δέχεται πρῶτος ἀπὸ Χριστοῦ, μόνον εἰ οὗτοι σώζονται.

60 Vgl. Greg. Naz. *vit. sua* 355 (70 Jungck); *or.* 43, 62 (SC 384, 258–260 Bernardi) sowie Ruether, *Gregory* 139.

61 Vgl. Greg. Naz. *or.* 21 f. (SC 270, 110–259 Mossay / Lafontaine); Rousse, *Grégoire* 941; Pouchet, *Athanase* 347–357; Shaw, *Wolves* 127–132.

62 Vgl. Elm, *Gaze* 83–100.

63 Elm, *Gaze* 86 f.

offensichtlich, dass der Maßstab der Reform das Mönchtum und das zeitgenössische asketische Ideal ist: Reinheit, Vollkommenheit und eine „himmlische“ Lebensform sind Ideale, die vom Mönchtum auf den Klerus übertragen werden.

Charakteristisch für Gregors zweite Predigt ist die Annahme einer Unvereinbarkeit von Priestertum und Mönchtum⁶⁴. Sie ist sicher nicht nur einer apologetischen Intention geschuldet, sondern auch Ausdruck eines persönlich empfundenen Konflikts⁶⁵. Später lässt sich in Gregors Schriften ein stärkerer Ausgleich zwischen monastischer und klerikaler Lebensweise, zwischen dem Ideal einer *vita contemplativa* und einer *vita activa*, beobachten⁶⁶.

2.2 Johannes Chrysostomus (*De sacerdotio*)

2.2.1 Allgemeines

Rund 25 Jahre nach Gregors Oratio 2 verfasst Johannes Chrysostomus die Schrift *De sacerdotio*, „Vom Priestertum“. Die genaue Datierung ist in der Forschung umstritten: Aufgrund einer Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates, demzufolge Johannes das Werk als Diakon abgefasst haben soll⁶⁷, gelten manchen die Jahre zwischen 381 und 386 als Abfassungszeitraum⁶⁸, andere nehmen hingegen eine Spätdatierung erst in die Zeit seines Presbyterats an, also in die Jahre zwischen 386 bis 392⁶⁹. Terminus post quem non ist das Jahr 393, da Hieronymus in *De viris illustribus* die Schrift bereits als bekannt voraussetzt⁷⁰.

Dass Johannes die wenige Jahrzehnte ältere Oratio Gregors als Vorlage für seine eigene Schrift diente, ist Konsens der Forschung. Der Konflikt, ein asketisches Leben mit einem kirchlichen Leitungsamt zu vereinbaren, sowie die

64 Vgl. auch den Beginn der dritten Predigt (Greg. Naz. or. 3, 1 [SC 247, 242 Bernardi]): Πῶς βραδεῖς ἐπὶ τὸν ἡμέτερον λόγον, ὦ φίλοι καὶ ἀδελφοί, καίτοι γε ταχεῖς εἰς τὸ τυραννῆσαι καὶ τῆς ἡμετέρας ἀκροπόλεως ἀποσπᾶσαι, τῆς ἐρημίας ἦν ἐγὼ πάντων μάλιστα ἡσπασάμην καὶ ὡς συνεργὸν καὶ μητέρα τῆς θείας ἀναβάσεως καὶ θεοποιῶν διαφερόντως ἡγάσθην τε καὶ παντὸς τοῦ βίου προεστησάμην.

65 Vgl. Ruether, *Gregory* 145: „This conflict between the monastic and the sacerdotal life is perhaps the central drama of Gregory's own life“.

66 Vgl. Špidlík, *Grégoire* 117–131; Gautier, *Retraite* 113–151.

67 Socr. h. e. 6, 3, 10 (GCS NF 1, 314 Hansen): Μετ' οὐ πολὺ δὲ καὶ τῆς τοῦ διακόνου ἀξίας παρὰ Μελετίου τυχὼν τοὺς Περὶ ἱερωσύνης λόγους συνέταξεν καὶ τοὺς Πρὸς Σταγείριον, ἔτι μὴν καὶ τοὺς Περὶ ἀκαταλήπτου, καὶ τοὺς Περὶ τῶν συνεισάκτων.

68 Vgl. Auf der Maur, *Mönchtum* 28.

69 Vgl. Liebeschuetz, *Ambrose* 168f.

70 Hieron. vir. ill. 129 (226 Ceresa-Gastaldo): *Iohannes, Antiochenae ecclesiae presbyter, Eusebii Emisensi Diodorice sectator, multa componere dicitur, de quibus Περὶ ἱερωσύνης tantum legi.*

Flucht vor dem angetragenen Amt sind ganz offensichtlich parallel gestaltet⁷¹. Auch die Reformansätze lassen inhaltliche Anleihen erkennen.

Ein Erzählrahmen umschließt den eigentlichen Dialog und lässt dessen vorgeblichen Anlass erkennen: Basilius, eine wahrscheinlich fiktive Gestalt, und Johannes, der zeitweise mit Johannes Chrysostomus selbst identifiziert wurde⁷², führen ein Gespräch. Die beiden Freunde, die sich der Askese verpflichtet fühlen⁷³, werden in ihren Gemeinden gerade aufgrund ihrer als vorbildlich geltenden, asketischen Lebensweise zu neuen Bischöfen gefordert.

Während Basilius sich dem Anliegen der Gemeinde fügt und glaubt, es damit dem Freund gleichzutun, entzieht sich Johannes durch Flucht⁷⁴, weil er sich des priesterlichen Amts unwürdig meint. Basilius sieht sich getäuscht und erhebt Vorwürfe gegen den Freund⁷⁵, der, um sich zu verteidigen, zu einer grundlegenden Darstellung der Würde und Autorität des Priestertums ansetzt.

Der folgende, wahrscheinlich ahistorische Dialog gerät zu einer „engagier-te(n) Reformschrift (...), die – weit über Antiochien hinaus – einer inneren Erneuerung des kirchlichen Amtes insgesamt dienen sollte“⁷⁶. Sie behandelt in den ersten fünf Büchern die Würde des Priestertums und seine Aufgaben; im abschließenden sechsten Buch geht sie eigens auf das Verhältnis von Priestertum und Mönchtum ein⁷⁷.

Johannes Chrysostomus lässt dabei an verschiedenen Stellen des Dialogs Fehlentwicklungen innerhalb des zeitgenössischen Klerus erkennen, die eine grundsätzliche Reform notwendig machen⁷⁸:

Was sind das jedoch für Tiere (scil. die die Priester zu Verfehlungen verleiten)? Zorn, Mutlosigkeit, Neid, Zank, Verleumdungen und andere Beschuldigungen, Lüge, hinterlistige Nachstellungen, Verwünschungen gegen Menschen, die uns gar kein Unrecht zugefügt haben, Schadenfreude über das ungehörliche Benehmen der Mitpriester, Trauer über glückliche Tage des Nebenmenschen, Ruhmbegierde, Ehrsucht – und diese ist es, die vor allem die menschliche Seele sich direkt ins Verderben stürzen lässt –, Unterweisungen, die bloß gerichtet sind auf iridi-

71 Vgl. Hofer, *Relationships* 455.

72 Vgl. noch De Wet, *Body* 354.

73 Joh. Chrys. *sac.* 1, 3 f. (SC 272, 72–86 Malingrey).

74 Joh. Chrys. *sac.* 1, 3, 27 f. (SC 272, 74 Malingrey).

75 Joh. Chrys. *sac.* 1, 4 (SC 272, 77–86 Malingrey).

76 Fiedrowicz, *Johannes* 34.

77 Für einen Überblick über den Aufbau der Schrift vgl. Dörries, *Erneuerung* 19; Fiedrowicz, *Johannes* 44 sowie zu verwendeten rhetorischen Mitteln Maat, *Study* 81–84.

78 Vgl. auch Greer, *Spring* 50.

sches Vergnügen, sklavische Schmeicheleien, unwürdige Lobhudeleien, Verachtung der Armen, Wohldienerei gegen die Reichen, unvernünftige Ehrenbezeugungen und schädliche Gunsterweisungen, die in gleicher Weise Gefahr bringen sowohl ihren Urhebern wie ihren Empfängern, knechtische Furcht, wie sie nur den gemeinsten Sklaven eignet, Unterdrückung der Freimütigkeit, auffallend äußerer Schein von Demut, die in Wirklichkeit nirgends vorhanden, ist. Gänzlich unterläßt man es einzuschreiten und zurechtzuweisen, oder vielmehr man wendet dergleichen nur gegen die niedrigen Volksklassen an, und zwar über das gerechte Maß hinaus, während man denen gegenüber, die mit Macht bekleidet sind, die Lippen nicht einmal zu öffnen wagt⁷⁹.

Der Katalog listet Fehlentwicklungen auf. Die Priester sind in der sicher polemischen Überzeichnung, die typische Elemente spätantiker Klerikerkritik aufweist⁸⁰, von Ehr- und Ruhmsucht, von irdischen Vergnügungen und der Verachtung der Armen sowie von Arroganz gefährdet. Die Kirchengemeinden scheinen in Unordnung gebracht ("Ἡ πόθ' ἐν ... νομίζεις τὰς τοσαύτας ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις τίκεσθαι ταραχάς;), wie Johannes wenig später im Anschluss an den Katalog ausführt, das Priestertum wird schlecht verwaltet und ist über einen unzureichend geregelten Zugang durch unwürdige Kandidaten gefährdet und nicht in der Lage, sich gegen die „krankmachenden Einflüsse“ zu schützen ([...] τὰς νοσοποιοὺς ἐκείνας προσβολὰς ἀποκρούσασθαι μὴ δυναμένη)⁸¹.

Die negativen Charakterisierungen des gegenwärtigen Zustands des Priestertums stehen im Hintergrund des Reformentwurfs, den Johannes mit seiner Schrift unternimmt. Im Folgenden wird zunächst das Priesterbild in den Büchern 1–5 auf seine (asketischen) Konzeptualisierungen hin untersucht, sodann das Verhältnis von Priestertum und Mönchtum in Buch 6 analysiert.

2.2.2 Priesterbild

Im Zentrum der Konzeption des Priestertums stehen die Kapitel 4 bis 6 des dritten Buchs⁸². Johannes stellt ausführlicher als Gregor auf die zentrale Mittlerstellung der Priester⁸³ zwischen Himmel und Erde⁸⁴ ab und vergleicht ihren

79 Joh. Chrys. *sac.* 3, 9, 12–27 (SC 272, 162 Malingrey); dt. Übers.: A. Naegle.

80 Vgl. Dockter, *Klerikerkritik* 145 f.

81 Joh. Chrys. *sac.* 3, 10, 23. 28 f. (SC 272, 166 Malingrey).

82 Vgl. Boularand, *Sacerdoce* 3–36; Malingrey, *Ministère* 75–88; Pasquato, *Ideale* 59–93.

83 Im Fokus der Argumentation steht das Priestertum; unter *ἐρωσὺνη* sind demnach Presbyter und Bischöfe gleichermaßen zu subsumieren; vgl. Liebeschuetz, *Ambrose* 167; Fiedrowicz, *Johannes* 38 f.

84 Vgl. Orosz, *Différence* 594.

Dienst mit dem von Engeln (ἡ τῶν ἀγγέλων [...] διακονία)⁸⁵, woraus sich besondere Anforderungen an die priesterliche Lebensweise ergeben⁸⁶.

Johannes nennt an der Spitze die Forderung nach Reinheit. Mit Terminus und Vorstellung priesterlicher Reinheit (καθαρός) steht sogleich am Anfang des Abschnitts ein Kernbegriff des johanneischen Priestertums.

Die Reinheitsvorstellung ist dabei umfassend und geht weit über eine physische Reinheit hinaus: Ein „reines Herz“ und ein „reines Gemüt“ sind Voraussetzung dafür, dass der Priester am Altar das Opfer vollziehen kann:

(...) νομίζεις (...), ἀλλ' οὐκ εὐθέως ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς μετανίστασαι καὶ πᾶσαν σαρκικὴν διάνοιαν ἐκβάλλων, γυμνῇ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ νῷ καθαρῶ περιβλέπεις τὰ ἐν οὐρανοῖς; Fühlst du dich da nicht vielmehr gleich in den Himmel entrückt? Wirfst Du nicht jeden fleischlichen Gedanken der Seele von dir und schaust die himmlischen Dinge mit lauterem Herzen und reinem Gemüt?⁸⁷

Reinheit zielt auf die Ethik, auf die innere Ausrichtung der Lebensweise, die dem Himmlischen verpflichtet ist. Für Johannes ist deutlich, dass die Zuwendung zum Göttlichen, das er als „seliges und reines Wesen“ bezeichnet⁸⁸, auf Seiten des Priesters eine besondere Reinheit erfordert⁸⁹; zwischen Priester und Göttlichem bedarf es in der Reinheit einer inneren Entsprechung und Korrespondenz.

Ein derart umfassend verstandener ethischer Reinheitsbegriff stellt grundlegende Anforderungen an den priesterlichen Lebenswandel. Reinheit verlangt nach einer Ausrichtung am Himmlischen. Mit dieser Metapher sucht Johannes die priesterliche Lebensform näher zu charakterisieren. Die Priester, so führt er aus, leben in der Welt und verwalten „himmlische Schätze“ (d.h. die Sakramente); was sie auf Erden wirken, das bestätige Gott im Himmel⁹⁰. Die Nähe zum Himmlischen kann so intensiv gedeutet werden, dass sie bereits in den Himmel entrückt erscheinen:

85 Joh. Chrys. *sac.* 3, 4, 1–8 (SC 272, 142 Malingrey); Joh. Chrys. in *Rom. hom.* 3, 1 (PG 60, 402) erläutert, Priester würden deswegen als Engel bezeichnet, weil sie eine Botenfunktion zum Himmel wahrnehmen.

86 Vgl. De Wet, *Body* 356 sowie zur Aufhebung geschlechtsspezifischer Differenzen durch ein engelgleiches Leben Clark, *Politics* 3–20.

87 Joh. Chrys. *sac.* 3, 4, 21–24 (SC 272, 144 Malingrey); dt. Übers.: A. Naegle.

88 Joh. Chrys. *sac.* 3, 5, 3f. (SC 272, 146 Malingrey).

89 Vgl. Ritter, *Charisma* 100.

90 Joh. Chrys. *sac.* 3, 5, 16–19 (SC 272, 148 Malingrey).

(...) ὥσπερ γὰρ εἰς οὐρανοὺς ἤδη μετα-
τεθέντες καὶ τὴν ἀνθρωπείαν ὑπερ-
βάντες φύσιν καὶ τῶν ἡμετέρων ἀπαλ-
λαγέντες παθῶν, οὕτως εἰς τοσαύτην
ἤχθησαν τὴν ἀρχήν.

(...) als wären sie (scil. die Priester) schon in den
Himmel versetzt, als hätten sie die menschliche
Natur abgelegt, als wären sie unserer Leiden-
schaften ledig, so hoch, zu solcher Würde wur-
den sie erhoben⁹¹.

Aus der Nähe zum Himmlischen, die ihre Mitte in der Eucharistie hat, resultiert die besondere Autorität der Priester⁹². Die Priester sind mit einer besonderen „Vollmacht“ (ἐξουσία) ausgestattet⁹³: Über die Spendung der Sakramente, namentlich die Taufe und die Eucharistie, können sie das Heil eröffnen oder es verweigern⁹⁴.

Vergleiche und Metaphern sollen die priesterliche Vollmacht plausibilisieren. Johannes setzt sie mit den jüdischen Priestern des Alten Testaments in Verbindung, denen nur die Funktion zugekommen sei, vom Aussatz Befallene für gereinigt zu erklären, nicht aber wirklich zu reinigen⁹⁵. Auch im Vergleich mit Eltern sei die Macht der Priester als um ein Vielfaches höher einzuschätzen: Denn während Eltern nur für das irdische Leben zeugten, zeugten Priester durch die Spendung der Sakramente für das ewige Leben⁹⁶. Und schließlich seien sie selbst im Vergleich mit Herrschern um so viel ehrwürdiger, wie der Himmel ehrwürdiger als die Erde sei⁹⁷.

Mit den Begriffen und Vorstellungen der Reinheit, des engelgleichen Lebens, der Nähe zum Himmlischen und der Verwaltung der göttlichen Sakramente sind die wesentlichen Termini zur Beschreibung der johanneischen Konzeption des Priestertums benannt. Sie sind für Johannes Zustandscharakterisierung, Begründung der besonderen Stellung der Priester und Anspruch zugleich.

Priesterliches Leitbild ist – hierin ist Johannes ebenfalls von Gregor beeinflusst – Paulus⁹⁸. Auf seine Nennung streben die Kapitel 4 bis 6 des dritten Buchs zu; prominent erscheint sein Name zu Beginn des siebten Kapitels. Grund seiner hervorgehobenen Stellung ist die enge Christusbeziehung, die gleichwohl nicht zu Arroganz und Anmaßung, sondern zu Demut und Beschei-

91 Joh. Chrys. *sac.* 3, 5, 25–27 (SC 272, 148 Malingrey); dt. Übers.: A. Naegle.

92 Vgl. Ritter, *Charisma* 99; Winslow, *Priesthood* 220; De Wet, *Body* 357.

93 Joh. Chrys. *sac.* 3, 5, 23 (SC 272, 148 Malingrey).

94 Vgl. Greer, *Spring* 40.

95 Joh. Chrys. *sac.* 3, 5, 20–27 (SC 272, 152 Malingrey).

96 Joh. Chrys. *sac.* 3, 6, 39–43 (SC 272, 154 Malingrey).

97 Joh. Chrys. *sac.* 3, 5, 31–34 (SC 272, 150 Malingrey).

98 Vgl. Greer, *Spring* 42.

denheit des Apostels geführt habe⁹⁹. So wie Paulus sollen die Kandidaten für ein kirchliches Amt darin nicht so sehr eine Auszeichnung als eine schwere Aufgabe erkennen¹⁰⁰. Dörries hebt die Bedeutung eines paulinischen Zitats hervor, das Johannes in diesem Zusammenhang anführt (Rom. 9, 3): „Ja, ich möchte selbst verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen“ und hält fest:

Chrysostomus hat Rm 9,3 als das entscheidende Kriterium eingeführt, ohne daß er es einer näheren Erklärung bedürftig hielt. Wie aber versteht er das Wort? Eine Antwort ergibt sich aus dem Folgenden. Hier führt Chrysostomus auf, wessen es zur Leitung einer Gemeinde – vergleichbar der eines Schiffes oder Heeres – bedarf: Gnade von Gott, Festigkeit der Sitten, Reinheit des Lebens und eine mehr als menschliche Tugend (*sac.* 3, 7, 207). (...) Dies alles vollendet sich für Chrysostomus im Sinn und Verhalten des Paulus. In solchem Licht ist Rm 9,3 zu deuten; höchster Ausdruck der Hingabe und Selbstlosigkeit des Apostels¹⁰¹.

Johannes zitiert Paulus erneut im Zusammenhang einer Verhältnisbestimmung von Priestertum und Mönchtum: *Sac.* 6, 5, 15–20¹⁰² greift er die Tugendtafel eines guten Bischofs nach 1 Tim. 3, 1–7 auf; Paulus habe damit, so Johannes, das „Musterbild“ eines vollkommenen Priesters (ἡ εἰκών τοῦ ἀρίστου ἱερέως) gegeben. Neben der erforderlichen Kenntnis und Verständigkeit stellt er dort besonders auf dessen Nüchternheit und Sittsamkeit ab, übergeht allerdings Aussagen über die priesterliche Ehe¹⁰³.

Die Anforderungen an einen priesterlichen Lebenswandel präzisiert ein Bild, das im achten Kapitel des dritten Buchs anklingt¹⁰⁴: die Metapher des Bischofs als Hirt seiner Gemeinde (nach Joh. 21, 15)¹⁰⁵. Das Bild ist die von Johannes immer wieder gebrauchte Zusammenfassung der pastoralen Aufgaben des Bischofs¹⁰⁶ als Vorsteher, Verwalter, Liturge und Seelsorger¹⁰⁷. Die

99 Joh. Chrys. *sac.* 3, 7, 4–7 (SC 272, 156 Malingrey).

100 Joh. Chrys. *sac.* 3, 7 (SC 272, 156–158 Malingrey).

101 Vgl. Dörries, *Erneuerung* 13–15, hier 14.

102 SC 272, 322 Malingrey.

103 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 6, 5 (SC 272, 322 Malingrey).

104 Joh. Chrys. *sac.* 3, 8, 9 (SC 272, 158 Malingrey); vgl. Joh. Chrys. *sac.* 2, 1, 22. 4, 29 (SC 272, 100. 114 Malingrey).

105 Zu weiteren Metaphern für den Bischof vgl. Guinot, *Apport* 395–421.

106 Zu pastoralen Aufgaben des Bischofs im Urteil des Johannes vgl. auch Greeley, *John* 121–128.

107 Vgl. Joh. Chrys. in *Ignat.* 1 (PG 50, 588); De Lubac, *Dialogue* 824; Lochbrunner, *Priestertum* 180–183; Hofer, *Relationships* 463 f.; Molac, *Sources* 171.

genauere Verhältnisbestimmung der priesterlichen und pastoralen Aufgaben des Bischofs weist bereits auf die Thematik des sechsten Buchs.

Wichtig ist, dass Johannes' Auffassung nach die asketischen Anforderungen an das Amt die zunächst unspezifische Hirt-Metapher präzisieren: „Ja, wenn es genügen würde, einfach Hirt zu heißen, und das Amt, wie es sich gerade trifft, zu verwalten, (...), so könnte jeder, der wollte, mich der Ehrsucht beschuldigen“¹⁰⁸, führt Johannes zur Abwehr des Vorwurfs, kein priesterliches Amt zu übernehmen, an. Das Bild des Hirten als Charakterisierung des Bischofs bedarf also der näheren Bestimmung durch Begriff und Vorstellung der Reinheit.

2.2.3 Verhältnis von Priestertum und Mönchtum

Johannes widmet der Frage des Verhältnisses von Priestertum und Mönchtum das sechste Buch. Der Umfang der Darstellung verdeutlicht die Bedeutung, die er dem Thema beimisst. Leitvorstellung für die priesterliche Lebensweise ist erneut (auch im Vergleich des Priestertums mit dem Mönchtum) der Gedanke der Reinheit, die von den Priestern aufgrund ihrer Tätigkeit gefordert wird: Die Priester müssten sich deshalb durch eine „engelhafte Tugend“ (ἀγγελικὴ ἀρετή) auszeichnen und ihre Seelen reiner als Sonnenstrahlen sein¹⁰⁹.

Von Beginn an ist deutlich, dass Johannes die Vorstellung der Reinheit von der asketischen Lebensweise der Mönche übernimmt. Sie sind der Maßstab, an dem sich die Reinheit, mithin auch die priesterliche Reinheit, messen lassen muss. Nur konsequent ist es deshalb, dass er gleichsam mit der ersten Benennung des Reinheitsgedankens in einer längeren Periode einen Vergleich zwischen monastischer und priesterlicher Lebensweise anstellt. Johannes kann und muss damit rechnen, dass der Reinheitsbegriff automatisch mit dem Mönchtum in Verbindung gebracht wird:

Wenn die Bewohner der Einöden, die der Stadt und dem Markte und dem dortigen Trubel entronnen sind und immerfort den Hafen und die Windstille genießen, sich nicht mit der Sicherheit, die diese Lebensweise an sich schon bietet, zufrieden geben wollen, sondern noch zahllose andere Vorsichtsmaßregeln treffen, indem sie sich von allen Seiten abschließen und all ihr Reden und Tun sorgfältigst überlegen, um mit Zuversicht und lauterer Reinheit, soweit es menschlicher Kraft möglich ist, Gott nahen zu können, wie viele Anstrengung und Gewalt wird da wohl erst der Priester

108 Joh. Chrys. *sac.* 3, 8, 9–11 (SC 272, 158 Malingrey); dt. Übers.: A. Naegle; vgl. Molac, *Liaison* 17–21.

109 Joh. Chrys. *sac.* 6, 2, 1–8 (SC 272, 306 Malingrey); vgl. Orosz, *Différence* 593.

aufwenden müssen, damit er seine Seele vor jeder Befleckung zu bewahren und die Schönheit seines Geistes unverseht zu erhalten vermag? Ist ihm doch eine viel größere Reinheit vonnöten als jenen (scil. den Einsiedlern); und wer einer größeren Reinheit bedarf, ist auch mehr Gelegenheiten ausgesetzt, die ihn zu besudeln drohen, wenn er nicht durch beständige Besonnenheit und außerordentliche Aufmerksamkeit seine Seele für solche Gefahren unzugänglich macht¹¹⁰.

Vorbild der von den Priestern geforderten Reinheit ist die monastische Reinheit. Die asketische Lebensweise der Mönche in Absonderung von der Welt (Εἰ γὰρ οἱ τὴν ἔρημον οἰκοῦντες καὶ πόλεως καὶ ἀγορᾶς καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἀπηλλαγμένοι θορύβων καὶ διαπαντός λιμένων καὶ γαλήνης ἀπολαύοντες οὐκ ἐθέλουσι θαρρεῖν τῇ τῆς διαίτης ἐκείνης ἀσφαλείᾳ¹¹¹) gilt als Voraussetzung für das Erlangen von Reinheit und Gottesnähe. Der Priester soll diesem Reinheitsideal nicht nur entsprechen, sondern es sogar überbieten: Grund hierfür ist seine liturgische Funktion, wie Johannes vor allem im vierten Kapitel ausführt; der Priester feiert die Eucharistie und bringt das Opfer dar (θυσίᾳ¹¹²).

Dabei kommt es Johannes wesentlich auf eine innere Reinheit an; nur an wenigen Stellen scheint eine konkrete Reinheitsvorstellung vorherrschend zu sein (etwa *sac.* 3, 4, 37–40: „Bedenke doch, wie beschaffen die Hände sein müssen, die solchen Dienst verrichten, wie beschaffen die Zunge, die solche Worte ausspricht, wie die Seele, die solchen Geist in sich aufnimmt, reiner und heiliger sein muß als die jedes anderen“¹¹³). Wichtig ist die Reinheit der Seele¹¹⁴.

Diese Interpretation wird durch Johannes' Kritik am Mönchtum und der dort geübten Askese bestärkt: Die monastische Lebensweise mit den Formen strengen Fastens, des Verzichts auf Körperpflege und Schlaf zielt ausschließlich auf eine Asketisierung des Körpers, vernachlässige aber die Seele¹¹⁵; Johannes erscheint sie deshalb als eine „äußere Vielgeschäftigkeit“ (ἀπερίεργος)¹¹⁶. Die Formen der äußeren Askese können allenfalls Vorbereitung sein für eine priesterliche Lebensform, die sich um innere Reinheit bemüht.

110 Joh. Chrys. *sac.* 6, 2 (SC 272, 306–308 Malingrey); dt. Übers.: A. Naegle.

111 Joh. Chrys. *sac.* 6, 2, 9–11 (SC 272, 306 Malingrey).

112 Joh. Chrys. *sac.* 6, 4, 35 (SC 272, 316 Malingrey).

113 SC 272, 316 Malingrey: Ἐνόησον γὰρ ὅποιās τὰς ταῦτα διακονουμένας χεῖρας εἶναι χρή, ὅποιαν τὴν γλῶτταν τὴν ἐκεῖνα προχέουσιν τὰ ῥήματα, τίνος δὲ οὐ καθαρωτέραν καὶ ἁγιωτέραν τὴν τοσοῦτο πνεῦμα ὑποδεχομένην ψυχὴν.

114 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 6, 2, 5–9 (SC 272, 306 Malingrey).

115 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 6, 5 (SC 272, 320–322 Malingrey).

116 Joh. Chrys. *sac.* 6, 6, 18 (SC 272, 324 Malingrey).

Die Kritik an einer nur äußeren Askese ist so deutlich, dass Basilius, Johannes' Dialogpartner, zu der Frage verleitet wird, ob die asketische Lebensweise von den Priestern überhaupt einzufordern sei. In der Frage des Basilius ist gleichzeitig eine negative Charakterisierung des zeitgenössischen Klerus vernehmbar:

Τί οὖν; τοὺς ἐν τῷ μέσῳ στρεφομένους καὶ πραγμάτων φροντίζοντας βιωτικῶν καὶ τετριμμένους πρὸς μάχας καὶ λοιδορίας καὶ μυρίας δεινότητος γέμοντας καὶ τρυφᾶν εἰδόμενους, ἐπιστήσομεν τῇ τῆς Ἐκκλησίας οἰκονομία;¹¹⁷

Wie nun? Sollen wir denn an die Spitze der Kirchenverwaltung Leute stellen, die sich mitten in der Welt bewegen, deren Sorge auf irdische Dinge gerichtet ist, die an Zänkereien und Schimpfereien gewöhnt sind, die sich durch tausendfache Schlaueit hervortun und ein üppiges Leben zu führen verstehen?¹¹⁸

Johannes setzt ein deutliches εὐφήμει, „Gott bewahre“, entgegen¹¹⁹ und legt dar:

Τούτους γὰρ οὐδ' εἰς νοῦν βάλλεσθαι δεῖ, ὅταν ἱερέων ἐξέτασις ᾖ, ἀλλ' εἴ τις μετὰ τοῦ πᾶσιν ὀμιλεῖν καὶ συναναστρέφεσθαι δύναιτο τὴν καθαρότητα καὶ τὴν ἀταραξίαν, τὴν τε ἀγιωσύνην καὶ καρτερίαν καὶ νῆψιν καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοῖς μοναχοῖς προσόντα ἀγαθὰ φυλάττειν ἀκέραια καὶ ἀπαρασάλευτα μᾶλλον τῶν μεμονωμένων ἐκείνων¹²⁰.

An solche Leute (scil. die eben von Basilius genannten Bischofstypen) darf man nicht einmal denken, wenn es sich um die Auswahl von Priestern handelt, sondern nur darauf soll man achten, ob einer im Verkehr und Umgang mit allerlei Menschen seine Reinheit, Seelenruhe, Heiligkeit, Selbstbeherrschung, Nüchternheit und die übrigen Tugenden, die den Einsiedlern eignen, unverseht und unerschüttert zu bewahren vermag oder vielmehr hierin die Einsiedler noch übertrifft¹²¹.

Johannes macht deutlich, dass auch von den Priestern eine asketische Lebensform gefordert ist, die sich aber im Gegensatz zu den Mönchen nicht in der Einsamkeit zu bewähren hat, sondern „im Verkehr mit allerlei Menschen“, in der Welt und in der Gesellschaft¹²². Die Tugenden, die die Priester dabei charakteri-

117 Joh. Chrys. *sac.* 6, 8 (SC 272, 330 Malingrey).

118 Dt. Übers.: A. Naegle.

119 Joh. Chrys. *sac.* 6, 8 (SC 272, 330 Malingrey); dt. Übers.: A. Naegle.

120 Joh. Chrys. *sac.* 6, 8, 9–15 (SC 272, 330 Malingrey).

121 Dt. Übers.: A. Naegle.

122 Vgl. Hyatt, *Life* 189.

sieren, „Reinheit“ (καθαρότης), „Seelenruhe“ (ἀταραξία), „Heiligkeit“ (ἀγιωσύνη), „Selbstberrschung“ (καρτερία) und „Nüchternheit“ (νήψις) sind Eigenschaften, die Johannes an anderer Stelle zur Charakterisierung der Mönche gebraucht¹²³ und auch hier explizit auf sie zurückführt.

Zugleich wird über die Verinnerlichung der Askese eine Höherwertigkeit des Priestertums im Vergleich mit dem Mönchtum postuliert¹²⁴. Sie ergibt sich für Johannes auch daraus, dass die Priester die asketischen Ideale nicht in der Abgeschiedenheit der Wüste, sondern in der Stadt verwirklichen müssen, wo sie stetig Gefährdungen ausgesetzt sind¹²⁵.

Für die Priester, die damit dem Anspruch einer asketischen Lebensführung unterliegen, ist eine Zwitterstellung charakteristisch: Die Berufung, Hirten ihrer Gemeinden zu sein, führt sie in die Städte, die geistige Ausrichtung ihres Lebens weist sie aus ihnen hinaus¹²⁶:

Οὐ γὰρ μόνον καθαρὸν οὕτως ὡς τηλικαύτης ἡξιωμένον διακονίας, ἀλλὰ καὶ λίαν συνετὸν καὶ πολλῶν ἔμπειρον εἶναι δεῖ. Καὶ πάντα μὲν εἰδέναι τὰ βιωτικά τῶν ἐν μέσῳ στρεφομένων οὐχ ἦττον, πάντων δὲ ἀπηλλάχθαι μᾶλλον τῶν τὰ ὄρη κατειληφόντων μοναχῶν¹²⁷.

Denn wer eines solch hohen Amtes für würdig befunden werden soll, muss nicht bloß rein sein, sondern auch höchst verständig, und vielerlei Erfahrung besitzen; er muss einerseits in sämtlichen weltlichen Verhältnissen sich ebensogut auskennen wie die, welche mitten in der Welt sich bewegen, andererseits von all dem mehr losgelöst sein als die Einsiedler, welche sich in die Einöden zurückgezogen haben¹²⁸.

123 Vgl. Joh. Chrys. (?) *advent.* 3 (PG 59, 624): Οὐκοῦν ὁ πόρνος καὶ ὁ μοιχὸς καὶ ὁ μυρία κακὰ ἐργασάμενος τῶν αὐτῶν ἀπολαύσεται τῷ σωφροσύνῃ καὶ ἀγιωσύνῃ καὶ ἐγκράτειαν καὶ πᾶσαν ἀγγελικὴν πολιτείαν ἐπιδειξαμένῳ; in *Mt. hom.* 26, 5 (PG 57, 340): Καὶ γὰρ πολλοὶ εἰς αὐτὴν τοῦ οὐρανοῦ τὴν κορυφὴν ἀνελθόντες, καὶ πᾶσαν τὴν καρτερίαν ἐπιδειξάμενοι, (...); in *Mt. hom.* 68, 3 (PG 58, 643); *sac.* 6, 2, 9–16 (SC 272, 306 Malingrey): Εἰ γὰρ οἱ τὴν ἔρημον οἰκούντες καὶ πόλεως καὶ ἀγοράς καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἀπηλλαγμένοι θορύβων καὶ διαπαντός λιμένων καὶ γαλήνης ἀπολαύοντες οὐκ ἐθέλουσι θαρρεῖν τῇ τῆς διαίτης ἐκείνης ἀσφαλείᾳ, ἀλλὰ μυρίας ἐτέρας προστιθέασι φυλακάς, πάντοθεν ἑαυτοὺς περιφράττοντες καὶ μετὰ πολλῆς τῆς ἀκριβείας καὶ λέγειν ἅπαντα καὶ πράττειν σπουδάζοντες ἵνα μετὰ παρρησίας καὶ καθαρότητος εἰλικρινοῦς, (...).

124 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 6, 4f. (SC 272, 314–322 Malingrey).

125 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 6, 6, 17–20 (SC 272, 324 Malingrey); Orosz, *Différence* 597.

126 Vgl. Orosz, *Différence* 603.

127 Joh. Chrys. *sac.* 6, 4, 67–71 (SC 272, 318 Malingrey).

128 Dt. Übers.: A. Naegle.

2.2.4 Zusammenfassung

Wie Gregor von Nazianz entlehnt auch Johannes Chrysostomus die Leitvorstellungen seiner Reform des Priestertums vom Mönchtum¹²⁹. Die von Mönchen gelebte Askese wird ihrem Anspruch nach auf Priester übertragen. Dabei fällt insgesamt eine Tendenz der Verinnerlichung auf: Reinheit, „Inbegriff der monastischen Vollkommenheit“¹³⁰, bedeutet für die Priester wesentlich innere Reinheit der Seele¹³¹. Konkrete Formen der äußeren Askese können hingegen allenfalls Voraussetzung einer neuen geistigen Ausrichtung sein, die Johannes mit der Vorstellung der Seelenreinheit impliziert¹³².

Vor dem Hintergrund konkreter Fehlentwicklungen innerhalb des zeitgenössischen Klerus verfolgt Johannes mit *De sacerdotio* eine Reform und Neukonzipierung des Priestertums, an deren Ende ein „entschiedene(r) Überlegenheitsanspruch des Amtes“¹³³ steht. Anlass für die asketische Neuausrichtung des Klerus ist dabei auch, dass die Priester in den Gemeinden mit den Mönchen um ein höheres Ansehen konkurrieren und drohen, ins Hintertreffen zu geraten:

Denn du sollst über alle Güter Gottes gesetzt werden und das nämliche Amt ausüben wie Petrus, von dem der Herr erklärte, er würde hierin sogar die übrigen Apostel zu übertreffen vermögen. Zu Petrus hat er gesagt: Liebst du mich mehr als diese? Weide meine Schafe! Er hätte ja zu ihm sprechen können: Wenn du mich lieb hast, so übe das Fasten, schlafe auf dem bloßen Boden, halte strenge Nachtwachen, nimm dich an der Bedrängten, werde den Waisen ein Vater und vertritt die Stelle des Mannes bei ihrer Mutter. Nun läßt er das alles beiseite und was sagt er? Weide meine Schafe!¹³⁴

129 Vgl. Dörries, *Erneuerung* 39.

130 Fiedrowicz, *Johannes* 96 sowie zum Vollkommenheitsideal bei Johannes Chrysostomus, das nicht an eine asketische Lebensform gebunden ist, Baur, *Weg* 26–41.

131 Vgl. zum Mönchtum bei Johannes Chrysostomus Leroux, *Jean* sowie Grieser, *Leben* 235–245, hier 236 mit Verweis auf *in Mt. hom.* 8, 5 (PG 57, 88 f.): Antonius von Ägypten als Vorbild des Johannes Chrysostomus.

132 Vgl. Hyatt, *Life* 190.

133 Dörries, *Erneuerung* 39; vgl. Hyatt, *Life* 190.

134 Joh. Chrys. *sac.* 2, 1, 59–65 (SC 272, 104 Malingrey): "Ἐτι οὖν ἀμφισβητήσεις ἡμῖν τοῦ μὴ καλῶς ἡπατήσθαι, πᾶσι μέλλων ἐπιστήσεσθαι τοῦ Θεοῦ τοῖς ὑπάρχουσι καὶ ταῦτα πράττων ἃ καὶ τὸν Πέτρον ποιοῦντα ἔφησε δυνήσεσθαι καὶ τῶν ἀποστόλων ὑπερακοντίσαι τοὺς λοιποὺς· „Πέτρε γάρ, φησί, φιλεῖς με πλεῖον τούτων;“ Καίτοι γε ἐνῆν εἰπεῖν πρὸς αὐτόν· Εἰ φιλεῖς με, νηστεῖαν ἄσκει, χαμευνίαν, ἀγρυπνίας συντόνους, προῖστασο τῶν ἀδικουμένων, γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατήρ καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῇ μητρὶ αὐτῶν. Νῦν δὲ πάντα ταῦτα ἀφείς τί φησι; „Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου.“; dt. Übers.: A. Naegle.

oder

Denn wenn er (scil. der Bischof) in bezug auf Enthaltbarkeit von Speisen sich nicht wehe tut und nicht barfuß einhergeht, so wird das dem Gesamtwohl der Kirchengemeinde keinen Schaden bringen¹³⁵.

Die Reform des Priestertums muss sich an den allgemein akzeptierten, asketisch-monastischen Idealen der Zeit orientieren; darin stimmen Gregor und Johannes überein. Im Unterschied zu seiner Vorlage gelangt Johannes allerdings zu einem eigenen stringenten Konzept priesterlicher Askese, zu einer neuen spezifischen klerikalen Ethik: Er stilisiert die Bischöfe durch die Neuinterpretation der ursprünglich monastischen Ideale zu den eigentlichen, den höheren Asketen, die auch die Mönche überbieten und ein neues asketisches Leben in der „Welt“ realisieren: „Prinzipieller Ausgangspunkt ist für Chrysostomus der ‚soziale Charakter‘ des Christentums. Sieht er doch darin den entscheidenden ‚Maßstab vollkommenen Christentums‘, darin dessen exakte und höchste, durch nichts zu überbietende Verwirklichung: zu suchen, was dem Wohl der Gemeinschaft dient, zu wissen, daß das eigene Heil auf Gedeih und Verderb mit dem des Nächsten verknüpft ist (...)“¹³⁶.

Dieses Ideal müssen besonders die Bischöfe als Hirten ihrer Gemeinden verfolgen und es mit der Askese als zeitgenössischem Leitbild verbinden. Chrysostomus gelingt mit seiner Schrift *De sacerdotio* ein konzeptioneller Entwurf; christlicher Dienst am Nächsten und Enthaltbarkeitsübungen werden in den Priestern zu einer höheren Lebensform zusammengeführt. Der drohende Ansehensverlust der Kleriker wird geradezu umgekehrt und der traditionelle Gegensatz zwischen Priestertum und Mönchtum, der noch bei Gregor von Nazianz hervortrat, argumentativ entkräftet¹³⁷.

135 Joh. Chrys. *sac.* 3, 10, 141–143 (SC 272, 176 Malingrey): Τὸ μὲν γὰρ μήτε πρὸς τὰ σίτα ἀπηγορεύσθαι μήτε ἀνυπόδετον εἶναι τὸν προεστῶτα οὐδὲν ἂν βλάβειε τὸ κοινὸν τῆς Ἐκκλησίας; dt. Übers.: A. Naegle.

136 Ritter, *Johannes* 155; vgl. Ritter, *Charisma* 90 f.

137 Vgl. Greer, *Spring* 53.

3 Westen

3.1 Ambrosius (*De officiis*)

3.1.1 Allgemeines

Wenige Jahre nach Johannes' Dialog *De sacerdotio* verfasst der lateinische Kirchenvater Ambrosius ein Handbuch für Kleriker, das als erste christliche Ethik gilt¹³⁸.

Der drei Bücher umfassende Traktat *De officiis* wird in die Jahre 388/389 datiert¹³⁹. Bereits im Titel lässt er Ciceros gleichnamiges Werk als Bezugspunkt erkennen, das unstrittig dem Kirchenvater als Vorlage diente und Aufbau und Konzeption entscheidend bestimmte¹⁴⁰; das Verhältnis der beiden Schriften bzw. die Cicero-Rezeption des Ambrosius überhaupt werden in der Forschung intensiv diskutiert¹⁴¹.

Für die Frage der asketischen Konzipierung des Klerus ist besonders das erste Buch von Interesse; in den Büchern zwei und drei finden sich hingegen nur lockere, stärker assoziative Ausführungen zum Thema. Sie werden nur ergänzend berücksichtigt. Thema des ersten Buchs ist das *honestum*, das „Ehrhafte“, Gegenstand des zweiten das *utile*, das „Nützliche“, und des dritten die Vermittlung bzw. Beziehung zwischen beiden¹⁴².

Ambrosius hat mit seiner Schrift keine systematische Darstellung des Klerus vorgelegt. Vieles wirkt assoziativ; die Themen werden oftmals entlang einzelner biblischer Exempla entwickelt, die unsystematisch aneinandergereiht erscheinen¹⁴³. Insofern bleiben auch die Ausführungen zur Konzipierung des Klerus stärker an konkreten Einzelfragen orientiert und lassen keine übergreifende Systematik erkennen. Das unterscheidet den Traktat *De officiis* ganz grundsätzlich von den bislang behandelten Schriften.

Ambrosius wendet sich mit seiner Schrift an die *filii*, die geistlichen „Söhne“¹⁴⁴. Mit ihnen sind offenbar (jüngere) Mailänder Kleriker als erste

138 Vgl. Bardenhewer, *Geschichte* 3, 529; Hiltbrunner, *Schrift* 189 sowie zu Ambrosius' philosophischem Ansatz Rebenich, *Ambrosius* 1662.

139 Vgl. Testard, *Introduction* VIII.

140 Vgl. bereits Dassmann, *Frömmigkeit* 262: „Alle Untersuchungen stimmen in ihrem Hauptergebnis überein, daß nämlich das ambrosianische Pflichtenbuch in starkem Maße von Cicero abhängig ist, aber auch selbständige, christliche Elemente enthält“; Horn, *Pflicht* 550 f.

141 Vgl. Dassmann, *Frömmigkeit* 262 Anm. 305 mit Anführung der Forschungsliteratur bis 1965; Becker, *Kardinaltugenden*; Davidson, *Officiis* 313–333; Savon, *Ambroise* 192–203.

142 Vgl. Zelzer, *Beurteilung* 169.

143 Vgl. Testard, *Ambrose* 1, 31 f.

144 Cicero widmete *De officiis* seinem Sohn Marcus; die ambrosianische Anrede *filii* könnte

Adressaten gemeint; gleichwohl ist deutlich, dass von Beginn an auch ein weiterer Adressatenkreis anvisiert ist¹⁴⁵.

Unter den angesprochenen Klerikern lassen sich unterschiedliche Tendenzen bzw. Gruppierungen beobachten. Ambrosius spricht eine Gruppe der *vere filii*, der „wahrhaften Söhne“, an, die sich durch einen demütigen Lebensstil von anderen absetzen¹⁴⁶. Andernorts lässt er erkennen, dass auch Neid und Missgunst unter Klerikern aufkommen, wenn einzelne begünstigt werden¹⁴⁷. Gleichsam wie ein Einblick in den Zustand des Mailänder Klerus wirkt eine kurze Episode, die der Kirchenvater eher beiläufig anführt. An die Adressaten seiner Schrift gerichtet schreibt er:

Ihr erinnert euch, meine Söhne, an einen Freund, der, obschon er sich durch fleißige Dienstverrichtungen zu empfehlen schien, nur allein darum von mir nicht in den Klerus aufgenommen wurde, weil seine Haltung so unziemlich war; wie ich ebenso einem anderen, als ich ihn unter dem Klerus entdeckt hatte, verbot, je einmal an mir vorüberzugehen, weil sein kecker Gang mein Auge verletzte. Und zwar sagte ich ihm das, als er nach einer Verfehlung von neuem in sein Amt eingesetzt wurde. Diese einzige Ausstellung machte ich, und das Urteil trog nicht; denn beide Kleriker fielen von der Kirche ab¹⁴⁸.

Ambrosius ruft seinen „Söhnen“ zwei ehemalige Mitbrüder in Erinnerung, die beide aufgrund mangelnder Qualifikation aus dem Klerus ausgeschieden sind: Der erste, ein „gewisser Freund“ (*quidam amicus*), wurde wegen seiner „Haltung“ (*gestus*) von Ambrosius zunächst vom Klerus zurückgewiesen und offen-

also als ein Aufgreifen der ciceronianischen Kommunikationssituation gedeutet werden; vgl. Zelzer, *Randbemerkungen* 490; Davidson, *Ambrose* 1, 15.

145 Zu möglichen weiteren Adressaten vgl. Davidson, *Ambrose* 1, 16; skeptisch Sauer, *Studien* 1–4.

146 Vgl. *Ambr. off.* 2, 134 (CCL 15, 145 Testard): *Episcopus ut membris suis utatur clericis et maxime ministris qui sunt vere filii*.

147 Vgl. *Ambr. off.* 2, 122 (CCL 15, 140 Testard): (...); *neque offendi sacerdotem si aut presbyter aut minister aut quisquam de clero, aut misericordia aut ieiunio aut integritate aut doctrina et lectione existimationem accumulet suam*.

148 *Ambr. off.* 1, 72 (CCL 15, 27 Testard): *Meministis, filii, quemdam amicum, cum sedulis se videretur commendare officiis, hoc solo tamen in clerum a me non receptum quod gestus eius plurimum dedeceret; alterum quoque, cum in clero repperissem, iubere me ne umquam praeiret mihi quia velut quodam insolentis incessus verbere oculos feriret meos. Idque dixi cum redderetur post offensam muneri. Hoc solum excepi nec fefellit sententia: Uterque enim ab ecclesia recessit; dt. Übers.: J.E. Niederhuber.*

bar später aufgenommen, der „andere“ (*alter*), bereits Kleriker, verletzte das Ansehen durch einen „ungeziemenden Gang“ (*insolens incessus*). Beide verstießen damit gegen das von Klerikern erwartete öffentliche Auftreten¹⁴⁹.

Verschiedene Stellen in Ambrosius' Traktat lassen damit Differenzierungen im Mailänder Klerus erkennen, die auf Konflikte hindeuten. Die folgende Interpretation wird zumindest als Hintergrundfolie Fehlentwicklungen innerhalb des Klerus aufzeigen.

3.1.2 Klerikerbild

Im Gegensatz zu den bislang untersuchten Schriften richtet sich Ambrosius nicht an den höheren Klerus, sondern stellt jüngere Kleriker in den Fokus seines Traktats, die aufgrund ihrer Tugenden für eine kirchliche Laufbahn besonders geeignet erscheinen¹⁵⁰.

Für die Konzeption des Klerus ist das erste Buch von *De officiis* einschlägig. In ihm wird übergeordnet das *honestum*, das „Ehrhafte“, thematisiert. Noch bevor Ambrosius allerdings dabei im Anschluss an die ciceronianische Vorlage systematisch auf die Kardinaltugenden eingeht (ab *off.* 1, 115 ff.), benennt er ab *off.* 1, 65 mit *verecundia* eine erste Haupttugend, die für die Charakterisierung des Klerus zentral ist¹⁵¹.

Die *verecundia* markiert eine „Gesamtugend“¹⁵², die Grundlagen für eine geordnete Lebensführung bereitstellt¹⁵³. In *off.* 1, 65–114 führt der Kirchenvater Einzelaspekte dieser Tugend an; der Abschnitt wird auch sprachlich durch einen betonten Einsatz hervorgehoben: „Lasst uns nun beginnen, über die Pflichten zu sprechen“ (*de officiis adgrediamur dicere*), fängt Ambrosius an¹⁵⁴. Der Abschnitt greift Ausführungen über die *temperantia* bzw. *modestia* vorweg, die am Ende des ersten Buchs behandelt werden¹⁵⁵.

Als „Scham“, „Scheu“ oder „Zurückhaltung“¹⁵⁶ bezieht sich die *verecundia* zunächst auf den sexuellen Bereich und kennzeichnet dann grundsätzlich den

149 Vgl. u. S. 135–140.

150 Vgl. Ambr. *off.* 1, 24 (CCL 15, 9 Testard): (...) *vos ante elegimus, ut diligamus*.

151 Zur Vorlage bei Cicero vgl. Cic. *off.* 1, 93–151 sowie zur Interpretation auch Löpfe, *Tugendlehre* 133–137; Becker, *Kardinaltugenden* 161–212.

152 Steidle, *Beobachtungen* 29.

153 Vgl. Ambr. *off.* 1, 211 (CCL 15, 78 Testard) sowie Janssens, *Verecondia* 133–143.

154 Vgl. Davidson, *Ambrose* 2, 502 sowie zur Neudefinition des Pflichtenbegriffs Atkin, *Officia* 49–77.

155 Vgl. Ambr. *off.* 1, 210–251 (CCL 15, 78–93 Testard) sowie zur Interpretation Davidson, *Ambrose* 2, 502–504.

156 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 842 s.v. *verecundia*.

Lebensstil der Kleriker: Für die Keuschheit ist die *verecundia* eine Gefährtin, die die sexuelle Enthaltsamkeit bestärkt und absichert¹⁵⁷. Sie steht neben der *castitas* und der *pudicitia*.

Im Bereich des Lebensstils gewinnt sie eine umfassende Bedeutung. Der Kleriker soll die *verecundia* auch in der Haltung, der Rede¹⁵⁸ und im Schritt augenscheinlich werden lassen¹⁵⁹. Ambrosius verlangt eine ostentative Zurückhaltung im gesellschaftlichen Bereich, die er mit der Tugend zu charakterisieren sucht. Er geht davon aus, dass vom Äußeren auf das Innere geschlossen wird („Den Zustand des Geistes erkennt man in der Haltung des Körpers“¹⁶⁰), und verlangt, dass sich innere Scheu und Zurückhaltung des Klerikers auch in seinem äußeren Habitus manifestieren müssten. Gerade gegen diesen Aspekt haben offenbar die in der Einleitung angeführten beiden Kleriker verstoßen¹⁶¹.

Die grundsätzliche Aufforderung zu gesellschaftlicher Distanzierung und Zurückhaltung wird von Ambrosius an Beispielen konkretisiert. Zum Schutz der Sittsamkeit rät er dazu, die Gesellschaft von maßlosen Menschen zu meiden:

Habet sane suos scopulos verecundia, non quos ipsa invehit sed quos saepe incurrit; sed ne in intemperantium incidamus consortia, qui sub specie iucunditatis venenum infundunt bonis.

*Hi si assidui sunt et maxime in convivio, ludo ac ioco, enervant gravitatem illam virilem*¹⁶².

Die Sittsamkeit hat freilich auch ihre Klippen, nicht solche, die sie selbst mit sich führt, sondern in die sie hineingerät, wenn wir in die Gesellschaft ausschweifender Menschen fallen, die unter dem Schein der Lustbarkeit Gift in die Guten träufeln.

Sind sie ständig um einen, insbesondere bei Mahl, Spiel und Scherz, entnerven sie den männlichen Ernst¹⁶³.

157 Vgl. Ambr. *off.* 1, 69 (CCL 15, 25f. Testard): *Est enim verecundia pudicitiae comes, cuius societate castitas ipsa tutior est. Bonus enim regendae castitatis pudor est comes qui si praetendat et quae prima pericula sunt, (...) sowie Davidson, Ambrose 2, 50f.*

158 Vgl. Ambr. *off.* 1, 67 (CCL 15, 25 Testard): *Pulchra igitur virtus est verecundiae et suavis gratia, quae non solum in factis sed etiam in ipsis spectatur sermonibus.*

159 Vgl. D'Auria, *Modo* 437–459.

160 Ambr. *off.* 1, 71 (CCL 15, 27 Testard): *Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia. Habitus enim mentis in corporis statu cernitur.*

161 Vgl. Ricci, *Modo* 437–459.

162 Ambr. *off.* 1, 85 (CCL 15, 32 Testard).

163 Dt. Übers.: J.E. Niederhuber.

Mit „Gastmahl“ (*convivium*), „Spiel“ (*ludus*) und „Scherz“ (*iocus*) werden Bereiche des gesellschaftlichen Lebens genannt, die die *verecundia* gefährden. Von den Klerikern wird eine *virilis gravitas*, ein „männlicher Ernst“ oder eine „männliche Würde“, verlangt; die *gravitas* erscheint hierbei als charakteristische Tugend der Kleriker, die dem Treiben der Welt gegenübergestellt wird¹⁶⁴.

Ambrosius will besonders eine positive gesellschaftliche Wahrnehmung des Klerus sicherstellen; diesem Ziel dient der Ausschluss der angeführten Bereiche: „Es soll kein Anlass zu übler Nachrede (scil. über Kleriker) bestehen“¹⁶⁵, formuliert er zusammenfassend.

Die gleiche Argumentationsrichtung lässt auch das Verbot erkennen, Häuser von Witwen oder Jungfrauen aufzusuchen. Der Bischof fürchtet einerseits um eine tatsächliche Gefährdung der Keuschheit und andererseits um den gesellschaftlichen Ruf der Kleriker¹⁶⁶. Besteht die Notwendigkeit zum Besuch, etwa aus Gründen einer Visitation, so sieht er vor, dass Kleriker nicht allein, sondern in Begleitung von Älteren, eines Bischofs oder Presbyters, die Häuser von Witwen und Jungfrauen aufsuchen¹⁶⁷.

Personale Vorbilder beschließen den Abschnitt zur *verecundia*. *Off.* 1, 107–114 listet alttestamentliche Exempla auf, die sich durch ein tugendhaftes Leben auszeichnen: Abraham (*off.* 1, 107–110)¹⁶⁸, Jakob (*off.* 1, 111), Joseph (*off.* 1, 112), Hiob (*off.* 1, 113) und David (*off.* 1, 114)¹⁶⁹ dienen als Vorbilder für eine der Scheu und Zurückhaltung angemessene Lebensform der Kleriker.

Buch zwei und drei behandeln das *utile* und das wechselseitige Verhältnis von Nützlichem und Ehrhaftem. In Bezug auf die Konzipierung des Klerus stellen sie auf engere Amtstugenden der Kleriker ab und verlassen den übergeordneten gesellschaftlichen Rahmen. Ambrosius warnt vor Arroganz, Nachlässigkeit, Eitelkeit und Ehrgeiz im kirchlichen Amt:

Durch gutes Handeln und in reiner Absicht, glaube ich, soll ein Ehrenamt, besonders ein kirchliches, angestrebt werden. Es sollte hierbei weder

164 Vgl. Groß, *Gravitas* 768f.

165 Ambr. *off.* 1, 86 (CCL 15, 32 Testard): (...) *nullus sit opprobrio locus*.

166 Vgl. Ambr. *off.* 1, 87 (CCL 15, 32f. Testard).

167 Vgl. Ambr. *off.* 1, 87 (CCL 15, 32 Testard): *Viduarum ac virginum domos nisi visitandi gratia, iuniores adire non est opus, et hoc cum senioribus, hoc est cum episcopo, vel si gravior est causa, cum presbyteris*.

168 Zur Rezeption der Abrahams-Gestalt in der patristischen Literatur vgl. auch Berton, *Abraham* 311–322; Heither / Reemts, *Abraham* 315–353.

169 Zur Rezeption der David-Gestalt in der patristischen Literatur vgl. auch Heither, *David* 67–82.

hochnäsige Anmaßung oder gleichgültige Nachlässigkeit, noch schimpfliches Strebertum und unziemlicher Ehrgeiz hervortreten. Gerade aufrechte Gesinnung genügt zu allem und empfiehlt sich hinlänglich selbst.¹⁷⁰

Den negativen Eigenschaften (*adrogantia*, *neglegentia*, *adfectatio* und *ambitio*) wird die *simplicitas* als positive Amtstugend gegenübergestellt. Warnungen ergehen vor der Habsucht und unlauteren Erbschleichereien¹⁷¹. In einem kleinen Tugendkatalog fordert Ambrosius von Klerikern „tätige Nächstenliebe“ (*caritas*), „Einmütigkeit“ (*unanimitas*)¹⁷² und „Demut“ (*humilitas*)¹⁷³: „Wenn wir uns bei Gott empfehlen wollen, so laßt uns Liebe haben, einträchtig sein, der Demut folgen, indem einer den anderen für über sich erhaben hält; denn das ist Demut, wenn einer sich nichts zugute tut und sich für den Niedrigeren hält“¹⁷⁴.

3.1.3 Zusammenfassung

Ambrosius' Handbuch listet einzelne Tugenden und Pflichten für junge Kleriker auf: Anforderungen an den gesellschaftlichen Lebenswandel und engere Bestimmungen der Amtsführung ergänzen sich hierbei.

Unter der „Gesamtstugend“ der *verecundia* konzipiert der Kirchenvater eine klerikale Sittsamkeit, die sexuelle Enthaltsamkeit und Aspekte eines gesellschaftlich zurückhaltenden Lebenswandels (hinsichtlich Beteiligung an Festen und Habitus) umfasst. Zur präziseren Bestimmung der klerikalen Amtsführung werden negative Eigenschaften (u. a. Anmaßung, Vernachlässigung und Ehrgeiz) und positive Tugenden (u. a. Einfachheit und Demut) angeführt, von denen sich die jungen Kleriker abgrenzen bzw. die sie in ihre Amtsführung integrieren sollen. Die einzelnen Tugenden lassen oftmals klassische Vorbilder erkennen; ihre Situierung erfolgt bei Ambrosius in einem christlichen Kontext.

¹⁷⁰ Ambr. *off.* 2, 119 (CCL 15, 139f. Testard): *Ergo bonis actibus et sincero proposito nitendum ad honorem arbitror et maxime ecclesiasticum ut neque resupina adrogantia vel remissa neglegentia sit neque turpis adfectatio et indecora ambitio. Ad omnia abundat animi directa simplicitas satisque se ipsa commendat*; dt. Übers.: J.E. Niederhuber.

¹⁷¹ Vgl. Ambr. *off.* 3, 57 f. (CCL 15, 174 f. Testard).

¹⁷² Zur Eintracht bei Ambrosius vgl. Thraede, *Homonoia* 271–275.

¹⁷³ Zur Demut vgl. Dihle, *Demut* 760–765.

¹⁷⁴ Ambr. *off.* 2, 134 (CCL 15, 145 Testard): *Si volumus commendare nos deo, caritatem habeamus, unanimes simus, humilitatem sequamur, alterutrum existimantes superiorem sibi. Haec est humilitas si nihil sibi quis adroget et inferiorem se esse existimet*; dt. Übers.: J.E. Niederhuber.

Die Vorbilder für die Ausgestaltung der Tugenden und Pflichten sind der Bibel entnommen (u. a. Abraham, Jakob und David)¹⁷⁵.

Ambrosius richtet sich mit seiner Schrift an jüngere Kleriker, der höhere Klerus steht nicht im Fokus.

Insofern unterscheidet sich der Traktat *De officiis* von anderen Pastoral-schriften der Spätantike. Der veränderte Adressatenkreis mag zudem eine auffallende Abwandlung der Argumentationsrichtung bedingen: Die Anforderungen an Lebensform und Lebensstil werden von Ambrosius nicht kultisch¹⁷⁶, sondern vor allem gesellschaftlich begründet. Der Klerus soll aufgrund seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung eine asketische und verzichtsvolle Lebensweise übernehmen. Claudia Rapp fasst diese Beobachtung folgendermaßen zusammen:

But where Chrysostom had called attention to the priest's celebration of the eucharist to emphasize the importance of a pure life of the celebrant as its minister and mediator, Ambrose takes a step away from the altar, as it were, and acknowledges that the bishop has stepped into the public limelight¹⁷⁷.

Inhaltlich fügen sich die Anforderungen an eine asketische Lebensweise bei Ambrosius vollauf in eine auch in der kirchlichen Disziplin zu beobachtende Konzeption, die vor allem Klerus und Laienstand voneinander abzugrenzen sucht¹⁷⁸. Durch Adressatenkreis und Begründung aber sticht das ambrosianische Handbuch unter den Konzepten klerikaler Askese deutlich hervor.

3.2 *Augustinus*

3.2.1 Allgemeines

Augustinus hat der Darstellung des Bischofs- und Priesterbilds kein eigenes Werk gewidmet¹⁷⁹, und auch der Klerus bzw. die Reflexion über ihn stehen nicht im Zentrum seiner Schriften¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Vgl. Zelzer, *Ranbemerkingen* 482.

¹⁷⁶ Vgl. nur einen Hinweis auf den Altardienst der Kleriker Ambr. *off.* 1, 88 (CCL 15, 33 Testard): *Ministerium altaribus Christi, non obsequium hominibus deferendum recipimus.*

¹⁷⁷ Rapp, *Bishops* 49.

¹⁷⁸ Vgl. u. S. 157–159.

¹⁷⁹ Vgl. Markus / Dodaro, *Episcopus* 885: „A.(ugustine) touched on the nature of the episcopal office, on the ideal and the realities of its exercise, on its trials and rewards in many of his sermons, letters and other writings. He never devoted a treatise to it“.

¹⁸⁰ Vgl. Faivre, *Clericus* 1011: „Le clergé, son statut et sa définition ne sont pas au centre des préoccupations d' Augustin“.

Eine Auseinandersetzung mit Augustins Konzipierung des Klerus hat daher im Gegensatz zu Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus und Ambrosius von mehreren Schriften auszugehen, in denen ein Konzept des Klerus und insbesondere des Bischofsamts erkennbar werden. Dabei ist besonders bei Augustinus die Chronologie der einzelnen Traktate, Briefe und Predigten zu berücksichtigen und der Analyse zugrunde zu legen.

Augustins antimanichäische Schrift „Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer“¹⁸¹ (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*) ist in die Zeit der Konversion und Taufe des Nordafrikaners zu datieren. Der Beginn der Niederschrift geht wahrscheinlich auf Augustins römischen Aufenthalt im Jahr 388 zurück, der Abschluss dürfte unmittelbar danach in Nordafrika (in den Jahren 388/389) erfolgt sein¹⁸². Augustins Auseinandersetzung mit dem Verhältnis verschiedener christlicher Lebensformen (u. a. dem Klerus) findet sich am Ende des ersten Buchs (1, 65–80).

Zentral für Augustins Konzeptualisierung sind mehrere Predigten, vor allem *Sermo Guelf.* 32 sowie die Predigten 355 und 356. Die erstgenannte Predigt, *Sermo Guelf.* 32, hielt Augustinus aus Anlass einer Bischofsweihe, genauer zum Abschluss der Vorbereitungen auf die Ordination eines namentlich nichtgenannten Kandidaten. Als *Terminus post quem* ist das Religionsgespräch des Jahres 411 anzunehmen, auf das Augustinus am Ende seiner Predigt Bezug nimmt¹⁸³. Undeutlich ist hingegen, wer der Kandidat der Bischofsweihe war: Antoninus von Fussala¹⁸⁴ oder Florentinus von Hippo Diarrhytus¹⁸⁵. Eine Abfassung wesentlich nach 412 scheint unwahrscheinlich¹⁸⁶.

Die *Sermones* 355 und 356 sind eine unverzichtbare Quelle für die Kenntnis über Organisation und Struktur des augustininischen Klerikerklusters, das der Nordafrikaner nach seiner Bischofsweihe an bzw. in seinem bischöflichen Haus

181 Vgl. Coyle, *Augustine's De moribus*.

182 Vgl. Aug. *retract.* 1, 7, 1 (CCL 57, 18 Mutzenbecher): *Iam baptizatus autem cum Romae essem, nec tacitus ferre possem Manicheorum iactantiam de falsa et fallaci continentia vel abstinentia, qua se ad imperitos decipiendos veris christianis, quibus comparandi non sunt, insuper praeferunt, scripsi duos libros, unum de moribus ecclesiae catholicae et alterum de moribus Manicheorum*; Coyle, *Augustine's De moribus* 64–75; Rutzenhöfer, *Augustinus* 7–9; Coyle, *Moribus* 82.

183 Aug. *serm. Guelf.* 32, 12 (1, 575 Morin): *Advocatus ipsorum, defensor ipsorum in mediis gestis collationis nostrae clamavit in angustiis: Nec causa causae, nec persona personae praeiudicat*; vgl. Drobner, *Bischof* 66.

184 Vgl. Brown, *Augustine* 412.

185 Vgl. Lambot, *Sermons inédits* 61.

186 Vgl. Drobner, *Bischof* 68.

etablierte. Im Rahmen der hier zu untersuchenden „Konzepte“ der Asketisierung des Klerus sollen sie nur auf die asketischen Leitbilder hin interpretiert werden. Eine Analyse der konkreten asketisch-monastischen Lebensweise der Kleriker im Klerikerkloster erfolgt im Kapitel zur Praxis klerikaler Askese¹⁸⁷.

Augustins apologetische Schrift „Über den Gottesstaat“ (*De civitate Dei*) nimmt im 19. Kapitel des 19. Buchs eine Unterscheidung verschiedener Lebensformen vor und geht dabei auch auf Eigenschaften des Bischofsamts ein. Die Stelle aus dem zwischen 413 und 426 verfassten „Gottesstaat“ soll die Ergebnisse der Untersuchung ebenso ergänzen wie die Analyse einer kurzen Episode aus Augustins 60. Brief.

Vergleichend werden zudem einzelne Schreiben des Bischofs und Theologen sowie notwendigerweise auch dessen monastische Schriften¹⁸⁸ und Arbeiten zu den christlichen Jungfrauen (u. a. *De continentia*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*) berücksichtigt¹⁸⁹. Eine umfassende Aufarbeitung des augustianischen Priesterbilds ist nicht intendiert; hierfür ist auf Arbeiten von Zähringer¹⁹⁰ und Pintard¹⁹¹ zu verweisen¹⁹².

3.2.2 De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum
Augustinus begann mit der Abfassung seiner antimanichäischen Schrift während eines Romaufenthalts im Jahr 388. Er selbst lässt sowohl in *De moribus ecclesiae catholicae* als auch in den am Ende seines Lebens verfassten *Retractiones* den unmittelbaren Eindruck erkennen, den Rom und auch die dort lebenden Asketen auf ihn gemacht haben¹⁹³: „In Rom kenne ich mehrere (scil. asketisch-monastische Gemeinschaften), in denen sich einzelne an Würde und Klugheit und göttlichem Wissen hervortun und den übrigen, die mit ihnen wohnen und in Liebe, Heiligkeit und Freiheit zusammenleben, vorstehen“¹⁹⁴.

Augustinus, der kurz zuvor zum Christentum konvertiert war und die Taufe empfangen hatte, bewundert offenbar die in Rom zu beobachtenden monastischen Gemeinschaften. Die manichäische Askese lehnt er hingegen entschied-

187 Vgl. u. S. 178–193.

188 Vgl. umfassend Zumkeller, *Mönchtum*.

189 Vgl. Elm, *Virgins* sowie allgemein zum spätantiken Jungfrauenstand Schöllgen, *Jungfräulichkeit* 575–582.

190 Vgl. Zähringer, *Priestertum*.

191 Vgl. Pintard, *Sacerdoce*.

192 Vgl. Mueller, *Priester* 146 f. sowie Fuhrer, *Augustinus von Hippo* 1722 f.

193 Vgl. Aug. *retract.* 1, 7, 1 (CCL 57, 18 Mutzenbecher); Alexander, *Theology* 163.

194 Aug. *mor. eccl.* 1, 70 (CSEL 90, 74 f. Bauer): *Romae etiam plura cognovi, in quibus singuli gravitate atque prudentia et divina scientia praepollentes ceteris secum habitantibus praesunt Christiana caritate, sanctitate, libertate viventibus, (...);* dt. Übers.: E. Rutzenhöfer.

den ab und zieht einer allzu materiell verstandenen äußeren eine geistig-innere Selbstdisziplinierung vor¹⁹⁵.

Nach Augustinus sind es vor allem zwei Dinge, die die Popularität der Manichäer begründen, ihre Kritik an der Bibel und das (Selbst-)Bild einer vollkommenen und enthaltsamen Lebensform¹⁹⁶. Der Abschluss des ersten der insgesamt zwei Bücher von *De moribus ecclesiae catholicae* ist deshalb der Präsentation katholischer vollkommener, d. h. asketisch lebender, Christen (*perfecti christiani*)¹⁹⁷ gewidmet (1, 64–80). Im zweiten Buch stehen Fragen nach dem Ursprung des Bösen¹⁹⁸, der manichäischen Sittenlehre¹⁹⁹ und ihrer Lebensweise²⁰⁰ im Zentrum²⁰¹.

Zu den *perfecti Christiani*, den „vollkommenen Christen“, denen sich Augustinus am Ende des ersten Buchs zuwendet, zählt der Nordafrikaner insgesamt fünf Gruppen: 1) Anachoreten (1, 66), 2) männliche und weibliche koinobitische Gemeinschaften des Ostens (1, 67 f.), 3) Kleriker (1, 69), 4) koinobitische städtische Gemeinschaften des Westens (1, 70–74) und 5) vorbildlich lebende einzelne Christen (1, 75–80)²⁰². Für die Frage der Asketisierung des Klerus ist hierbei vor allem das Verhältnis interessant, das Augustinus zwischen klerikaler und nichtklerikaler, asketischer Lebensform zeichnet.

Andreas Grote hat sich sowohl in seiner Freiburger Dissertation²⁰³ als auch in einem Aufsatz²⁰⁴ mit der zu analysierenden Textpassage über ausgezeichnete (katholische) Lebensformen auseinandergesetzt. Grote weist darauf hin, dass Augustinus die Darstellung des Klerus in der Mitte des Abschnitts positioniere: Der Klerus werde von ihm an dritter Stelle genannt und erscheine durch die asketischen Gruppierungen (zunächst anachoretische, dann koinobitische) in auffallender Weise gerahmt. Augustinus bezeichne dadurch, so

195 Vgl. mit einem Überblick über Augustins Askese-Konzept Dodaro, *Augustin* 232–237 sowie zur Kritik an der manichäischen Ethik Drecoll / Kudella, *Augustin* 155–157.

196 Vgl. Rutzenhöfer, *Augustinus* 13.

197 Aug. *mor. eccl.* 1, 65 (CSEL 90, 69 Bauer): *Iam enim accipite, Manichaei, perfectorum christianorum, quibus summa castitas non laudanda tantum sed etiam capessenda visa est, mores et continentiam singularem, ne vos impudenter iactare apud animos imperitorum quasi difficillima rerum abstinentia, si quid in vobis pudoris est, audeatis.*

198 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 2, 2–18 (CSEL 90, 89–104 Bauer).

199 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 2, 19–66 (CSEL 90, 104–148 Bauer).

200 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 2, 67–75 (CSEL 90, 148–156 Bauer).

201 Zu Augustins Auseinandersetzung mit dem Manichäismus vgl. auch Hutter, *Manichäismus* 42–45.

202 Vgl. Coyle, *Moribus* 205–221 sowie Grote, *Viri* 453.

203 Vgl. Grote, *Anachorese*, bes. 17–28.

204 Vgl. Grote, *Viri* 441–461.

Grote weiter, die „apostolische Tätigkeit, d.h. die Ausübung eines kirchlichen Amts, zumindest objektiv als die beste“²⁰⁵.

Der Klerus steht im Zentrum der augustinischen Darstellung vollkommener, asketischer Lebensformen. Augustinus nennt in absteigender Reihenfolge Bischöfe, Presbyter, Diakone und „Diener der heiligen Sakramente“ (*ministri divinatorum sacramentorum*)²⁰⁶; möglicherweise sind mit letzteren niedere Kleriker gemeint²⁰⁷. Die herausgehobene Stellung der Kleriker wird auch durch eine unübersehbare Häufung von Komparativen und Elativen bzw. Superlativen markiert²⁰⁸: Die Kleriker seien „sehr gute und sehr heilige Männer“ (*optimi viri sanctissimique*), ihre Tugend aufgrund des Lebens in den Städten gegenüber den abgesondert lebenden Asketen „umso bewundernswerter und eines größeren Lobes würdig“ (*virtus eo mihi mirabilior et maiore praedicatione dignior videtur*). Und schließlich charakterisiert Augustinus ihre Lebensform als die „beste Lebensweise“ (*optimus vitae modus*).

Obwohl Augustinus derart die Kleriker in das Zentrum seiner Präsentation stellt, muss auffallen, dass ihre Beschreibung vergleichsweise knapp ausfällt und diese inhaltlich durch die anderen Kapitel ergänzt werden muss. Die Kleriker zeichnen sich in Augustins Wahrnehmung durch eine Verbindung von asketischer Lebensweise und pastoraler Tätigkeit in den Städten aus²⁰⁹: Die zu Beginn von 1, 69 genannten *mores optimi* verweisen zurück auf die Schilderung des anachoretischen und koinobitischen Lebens (1, 66–68), der für die Kleriker charakteristische städtische Lebensbezug weist auf die 1, 70 genannten Klöster in Mailand und Rom voraus²¹⁰.

205 Vgl. Grote, *Viri* 453; Coyle, *Moribus* 411: „The clerical state might be the „optimus modus vivendi““ sowie zur monastischen Terminologie der Passage Coyle, *Terminology* 497–500.

206 Aug. *mor. eccl.* 1, 69 (CSEL 90, 74 Bauer): *Quam enim multos episcopos optimos viros sanctissimosque cognovi, quam multos presbyteros, quam multos diaconos et cuiuscumque minister divinatorum sacramentorum, (...).*

207 Zu Bezeichnungen des niederen Klerus vgl. Domagalski, *Ordines* 404–406.

208 Vgl. Grote, *Viri* 452; Alexander, *Theology* 164 lehnt hingegen eine Hierarchisierung der unterschiedlichen Lebensformen durch Augustinus ab: „For Augustine ranking of these groups was not important“.

209 Vgl. König, *Amt* 141: Augustinus verlangt auch von den Mönchen eine tätige Nächstenliebe.

210 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 1, 70 (CSEL 90, 74f. Bauer): *Nec ideo tamen laudabile Christianorum genus contempserim eorum scilicet qui in civitatibus degunt a vulgari vita remotissimi. Vidi ego sanctorum diversorium Mediolani non paucorum hominum, quibus unus presbyter praeerat vir optimus et doctissimus. Romae etiam plura cognovi, in quibus singuli gravitate atque prudentia et divina scientia praepollentes ceteris secum habitantibus praesunt christiana charitate, sanctitate, libertate viventibus; (...).*

Durch die enge Verschränkung der Beschreibung des klerikalen mit dem monastischen Leben wird deutlich, dass die Kleriker asketischen Idealen zu entsprechen haben.

Sanctus bzw. *sanctissimus*, Termini, die Augustinus prominent auf die Kleriker bezieht, charakterisieren zuvor die asketische Lebensweise der Anachoreten bzw. Koinobiten. An den vereinzelt lebenden Asketen hebt der Theologe hervor, dass sie ein *tam excellens fastigium sanctitatis*, eine „so herausgehobene Stufe der Heiligkeit“, erlangt hätten²¹¹. *Sanctitas* tritt in die Nähe von *temperantia* und *continentia*²¹². Die Koinobiten wiederum sind ebenfalls zu einem sehr heiligen und keuschen Lebenswandel versammelt; mit Gebeten und Lesungen führen sie ein Leben, das ganz auf Gott ausgerichtet ist²¹³. Die Beschreibung des Lebens der Kleriker wird durch die vorangehende Charakterisierung der Anachoreten und Koinobiten gleichsam prädestiniert; *sanctus* ist durch den Kontext eindeutig asketisch-monastisch konnotiert, bevor es 1, 69 auf die Kleriker übertragen wird.

Die Kleriker, die an der Spitze der verschiedenen Lebensformen stehen, werden damit unterschwellig an einem asketischen Ideal gemessen. Dabei bleibt in *De moribus ecclesiae catholicae* undeutlich, ob hiermit konkrete Forderungen an einen klerikalen Lebenswandel verbunden sind. *Sanctissimus* wird nicht näher präzisiert; die Formulierung, dass die Kleriker in dieser Welt einen *animus pacatus et tranquillus*, „eine ruhige und ausgeglichene Seele“, nur schwer bewahren können, ist als Merkmal der geforderten klerikalen Lebensweise zu unspezifisch.

Durch den Vergleich der verschiedenen Lebensformen wird gleichwohl deutlich, dass eine Annäherung von monastischer und klerikaler Lebensform intendiert ist, die sich trotz Schwierigkeiten der Vereinbarkeit von Askese und Pastoral in der „Welt“ vollziehen soll²¹⁴. Es deutet sich eine Synthese an, die

211 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 1, 66 (CSEL 90, 70 Bauer): *Nam hoc tam excellens fastigium sanctitatis, cui non sua sponte mirandum et honorandum videtur, oratione nostra videri qui potest?*

212 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 1, 66 (CSEL 90, 70 Bauer): *Tantum isti admonendi sunt, qui sese inanimiter iactant, in tantum processisse temperantiam et continentiam sanctissimorum catholicae fidei christianorum, ut (...);* Blaise, *Dictionnaire* 215 s. v. *continentia*.

213 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 1, 67 (CSEL 90, 70f. Bauer): (...), *quis non illos miretur et praedicet, qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris, in communem vitam sanctissimam et castissimam congregati, simul aetatem agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus; nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi, sed modesti, verecundi, placati concordissimam vitam et intentissimam in deum, gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ista posse meruerunt?*

214 Vgl. Augustinus recurriert auf das bereits von Gregor und Johannes bekannte Problem, in der Welt die Kontemplation und pastoralen Aufgaben zu verbinden (*mor. eccl.* 1, 69

bereits auf die spätere Institutionalisierung der augustininischen Klerikerklöster vorausweist²¹⁵. Ein Vorbild hierfür fand Augustinus möglicherweise bereits in seiner Mailänder Zeit, hält er doch in *De moribus ecclesiae catholicae* fest: „Ich sah eine Gemeinschaft von zahlreichen heiligen Menschen in Mailand, denen ein vortrefflicher und hochgelehrter Mann als einzelner Presbyter vorstand“²¹⁶.

3.2.3 Epistula 60

Deutete *De moribus ecclesiae catholicae* auf eine (wenn auch nicht näher bestimmte) Synthese von Askese und Klerus und auf eine Annäherung von Mönchtum und Klerus hin, so lässt die zu analysierende 60. Epistel eine bewusste Differenzierung beider Lebensformen erkennen.

Der um 401 verfasste Brief hat einen konkreten Hintergrund: Zwei vormalige Mönche aus Augustins Gartenkloster, Donatus²¹⁷ und dessen Bruder, haben das Kloster verlassen, um in Karthago, ihrer Heimatdiözese, in den Klerus aufgenommen zu werden. Der dortige Bischof, Aurelius von Karthago, wendet sich daraufhin an Augustinus, um dessen Zustimmung einzuholen.

Augustinus gibt jedoch an, keine Kenntnis von dem Vorgang gehabt zu haben, und lehnt die Aufnahme der beiden in den Klerus ab. Er verlangt, zumindest den namentlich nicht genannten Bruder des Donatus, der die Hauptschuld an der unerlaubten Entfernung aus dem Kloster trage, zu bestrafen, und beruft sich hierfür auf eine Synodenbestimmung²¹⁸, wahrscheinlich ein karthagisches Konzil vom 13.9.401²¹⁹.

Für den Hintergrund der Asketisierung des Klerus und des Verhältnisses von Klerus und Mönchtum ist besonders folgende Stelle interessant:

[CSEL 90, 74 Bauer]: (...) *quorum virtus* (scil. der Kleriker) *eo mihi mirabilior et maiore praedicatione dignior videtur, quo difficilius est eam in multiplici hominum genere et in ista vita turbulentiore servare.*

215 Vgl. hierzu u. S. 182–189.

216 Aug. *mor. eccl.* 1, 70 (CSEL 90, 74 Bauer): *Vidi ego sanctorum diversorium Mediolani non paucorum hominum, quibus unus presbyter praeerat vir optimus et doctissimus*; dt. Übers.: nach E. Rutzenhöfer; vgl. Alexander, *Theology* 161.

217 Vgl. Mandouze, *Prosopographie* 308 s.v. Donatus nr. 21.

218 Vgl. Aug. *ep.* 60, 2 (CSEL 34, 222 Goldbacher): (...) *quia iam factum est, ut, antequam de hac re aliquid in concilio statueremus, ordinaretur.*

219 Vgl. Conc. Carthag. vJ. 401/13.9. = Reg. Eccl. Carthag. Excerpta 80 (CCL 149, 204 Munier): *Item placuit ut si quis de alterius monasterio repertum vel ad clericatum vel in suo monasterio maiorem monasterii constituerit episcopus, qui hoc fecerit, a ceterorum communione seiunctus, suae tantum plebis communione contentus sit; et ille neque clericus neque praepositus perseveret*; Hefele, *Conciliengeschichte* 2, 82–85; Weckwerth, *Clavis* 66 f. nr. 17.

Et ipsis enim facilis lapsus et ordini clericorum fit indignissima iniuria, si desertores monasteriorum ad militiam clericatus eliguntur, cum ex his, qui in monasterio permanent, non tamen nisi probatiores atque meliores in clerum adsumere soleamus,

nisi forte, sicut vulgares dicunt malus choraula bonus symphoniacus est, ita idem ipsi vulgares de nobis iocabuntur dicentes malus monachus bonus clericus est.

Nimis dolendum, si ad tam ruinosa superbiam monachos subrigimus et tam gravi contumelia clericos dignos putamus, in quorum numero sumus, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat, si adsit ei sufficiens continentia et tamen desit instructio necessaria aut personae regularis integritas²²⁰.

Und ihnen selbst (scil. Donatus und seinem Bruder) wird der Fall leicht gemacht und dem Stand der Kleriker geschieht schimpflichstes Unrecht, wenn die, die ihre Klöster im Stich gelassen haben, zum geistlichen Kriegsdienst erwählt werden, während wir doch von denjenigen, die im Kloster verbleiben, nur die Erprobteren und Besseren in den Klerus aufzunehmen pflegen.

So wie das Volk sagt: Ein schlechter Flötenspieler ist noch kein guter Musiker, so wird es auch über uns spotten und sagen: Ein schlechter Mönch ist doch kein guter Kleriker.

Darüber aber muss man sehr großen Schmerz empfinden, wenn wir die Mönche zu einem so verderblichen Hochmut anleiten und die Kleriker, zu denen auch wir gehören, einer so großen Beleidigung für würdig halten. Denn auch ein guter Mönch gibt bisweilen kaum einen guten Kleriker ab, wenn er zwar eine ausreichende Enthaltsamkeit besitzt, ihm aber dennoch die notwendige Bildung oder die Regeln gemäße Unversehrtheit der Person fehlen.

Den Fall des Donatus und dessen Bruders nimmt Augustinus zum Anlass, grundsätzliche Differenzen zwischen Klerus und Mönchtum herauszustellen.

Gegen die verbreitete Praxis, bevorzugt Mönche zu Klerikern zu weihen (darauf weisen der Kontext der Textstelle und die Warnung vor daraus resultierendem monastischem Hochmut hin)²²¹, rät er zur Differenzierung und Prüfung monastischer Kandidaten. Augustins Auffassung nach prädestiniert die Mönche die *continentia*, die „Enthaltsamkeit“, nicht notwendig für ein klerikales Amt²²², sondern bedarf weiterer Ergänzung: Von einem Kleriker verlangt er zudem eine *necessaria instructio* und *integritas regularis personae*.

Mit *instructio* fordert Augustinus von Klerikern eine ausreichende Bildung, die für Lesung und Predigt genauso unerlässlich sei wie für die Unterweisung

²²⁰ Aug. *ep.* 60, 1 (CSEL 34, 221f. Goldbacher).

²²¹ Vgl. u. S. 188f.

²²² Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 215 s. v. *continentia*.

der Gläubigen²²³. Schwieriger ist die Deutung der *integritas*. Das Wort wird von Augustinus in verschiedenen Bedeutungen verwendet²²⁴: Hier scheint es auf die Unbescholtenheit des Lebenswandels und der Sitten abzustellen²²⁵. Augustinus zielt mit *integritas* auf einen den Regeln konformen (eine Bezugnahme auf das Klerikerrecht?), klerikalen Lebenswandel, der die sexuelle Enthaltsamkeit der Mönche (*continentia*) zwar umfasst, aber zugleich wesentlich übersteigt.

Eine ausschließliche Konzentration der von einem Kleriker geforderten Eigenschaften auf ein asketisches Leitideal ist demnach für Augustinus (offenbar im Gegensatz zu so manchem Zeitgenossen) zu wenig. Bildung und ein unbescholtener Lebenswandel müssen hinzukommen²²⁶.

3.2.4 Sermo Guelf. 32

Unter Augustins systematischeren Abhandlungen über den Klerus nimmt der Sermo eine wichtige Stellung ein. Der Nordafrikaner geht ausführlich auf das Bischofsamt ein. Beobachtungen, die sich aus der Analyse des 60. Briefs ergaben, finden sich hier bestätigt.

Die wahrscheinlich zwischen 411 und 412 gehaltene Predigt stellt aus Anlass einer Bischofsweihe dem neu zu Ordinierenden Aufgaben und Gefährdungen des bischöflichen Amts vor Augen²²⁷. In einem ersten, nachfolgend besonders zu berücksichtigenden Abschnitt (Kap. 1–7) formuliert Augustinus das Ideal eines guten und das Gegenbild eines schlechten Bischofs, in einem zweiten (Kap. 8–10) folgt eine Beschreibung des rechten Verhältnisses der Gläubigen zu ihrem Bischof. Die Schlusskapitel der Predigt bringen den Schmerz über die Abspaltung donatistischer Bischöfe zum Ausdruck²²⁸.

Zentrale bischöfliche Tugend ist die *humilitas*. Prominent verlangt der Theologe bereits im ersten Kapitel vom Leiter einer Gemeinde, Diener zu sein: „Denn derjenige, der das Volk leitet, muss zunächst erkennen, dass er Sklave

223 Vgl. J. v. Kamptz, Art. Instructio: ThLL 7, 1 (1934–1964) 2007–2009, hier 2007; Blaise, *Dictionnaire* 460 s. v. *integritas* sowie Hörle, *Mönchs- und Klerikerbildung*; Kötting, *Klerikerbildung* 395–404; Stockmeier, *Aspekte* 217–232.

224 Vgl. G. Kuhlmann, Art. *Integritas*: ThLL 7, 1 (1934–1964) 2084–2087, hier 2084 f.; Hübner, *Integritas* 643.

225 Vgl. Hübner, *Integritas* 645: *Integritas* bedeutet hier eine den „Regeln gemäße Unbescholtenheit des Charakters“.

226 Augustinus lässt durch seine Forderung, die Kleriker müssten sich durch *integritas* auszeichnen, möglicherweise implizit erkennen, dass der Lebenswandel der Mönche Anlass zu Kritik bietet.

227 Zur Frage der Datierung und genaueren historischen Situierung vgl. Verbraken, *Études* 188.

228 Der Gliederungsvorschlag der Predigt folgt Drobner, *Bischof* 69.

bzw. Diener (*servus*) der Vielen ist²²⁹. Explizit genannt wird die Demut wenig später in der Interpretation eines Jesuslogions: „Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt. 18, 3), ein Wort, das Augustinus auf die Demut deutet: „Im Bild des Kindes empfahl er (scil. Jesus) die Demut (*humilitas*)“²³⁰. Unmittelbar im Anschluss benennt er mit der *superbia*, dem „Hochmut“, das Gegenkonzept und zugleich die stete Gefährdung der Amtsträger²³¹.

Humilitas ist ein Zentralbegriff in Augustins Ämterkonzeption. In der Forschung wurden Begriff und Vorstellung zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen²³², in denen auf die Vielschichtigkeit der augustinischen Demutskonzeption abgestellt wurde²³³; Demut erscheint als die christliche Grundtugend, die die Wurzel aller anderen Tugenden ist²³⁴, Christus ist die Quelle jeder christlichen *humilitas*²³⁵, und ein Leben in der Nachfolge Christi hat sich auf der Basis christlicher Demut zu vollziehen²³⁶, die auch für die Bischöfe verpflichtend ist²³⁷.

229 Aug. *serm. Guelf.* 32, 1 (1, 563 Morin): *Debet enim, qui praeest populo, prius intellegere se servum esse multorum.*

230 Aug. *serm. Guelf.* 32, 1 (1, 563 Morin): *In puero humilitatem commendavit.*

231 Vgl. Aug. *serm. Guelf.* 32, 1 (1, 563 Morin): *Magna autem malitia superbia, et prima malitia, initium et origo, causa omnium peccatorum* sowie zur *superbia* bei Augustinus Schaffner, *Demut* 225–244; Procopé, *Hochmut* 844–853.

232 Vgl. u. a. Schaffner, *Demut*; Baumann, *Demut* sowie mit weiteren Literaturangaben Mayer, *Humiliatio* 455 f.

233 Vgl. Dihle, *Demut* 771: „Die tiefsten und umfassendsten Spekulationen über das Wesen der D. (scil. Demut) gibt es wohl in der Theologie Augustins. Er betrachtet sie unter so vielen Aspekten, daß jede kurze Darstellung seiner D.lehre notwendigerweise unvollständig bleiben muß“.

234 Vgl. Aug. *ep.* 118, 22 (CSEL 34, 685 Goldbacher): *Ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas et, quotiens interrogares, hoc dicerem, non quo alia non sint praecepta, quae dicantur, sed nisi humilitas omnia, quaecumque bene facimus, et praecesserit et comitata et consecuta fuerit et proposita, quam intueamur, et adposita, cui adhaereamus, et inposita, qua reprimamur, iam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorquet de manu superbia* sowie Schaffner, *Demut* 245; Dihle, *Demut* 761 und Baumann, *Demut* 273.

235 Vgl. Aug. *en. in Ps.* 31, 2, 18 (CCL 38, 239 Dekkers / Fraipont): *Vita humilitatis huius aliunde manat; a Christo venit* sowie Mayer, *Humiliatio* 448.

236 Vgl. Aug. *serm.* 142, 9, 10 (PL 38, 784): *Ergo sequere dominum. Quid est, sequere dominum: Imitare dominum. Quid est, imitare dominum: Discite a me quoniam mitis sum et humilis corde* sowie Mayer, *Humiliatio* 451 sowie zu diesem Motiv in der monastischen Literatur Holze, *Erfahrung* 190–202.

237 Zur Demut als monastischer Tugend vgl. Aug. *virg.* 52–57 (CSEL 41, 296–302 Zycha); *ep.* 211, 6 (CSEL 57, 360 Goldbacher): *Nec erigant cervices, quia sociantur, ad quas foris accedere non audebant, sed sursum cor habeant et terrena bona non quaerant, ne incipiant monaste-*

In den Kap. 1–7 zeichnet Augustinus das Ideal eines guten Bischofs und grenzt davon Merkmale des schlechten Gemeindeleiters ab. *Humilitas* und *superbia*, „Demut“ und „Hochmut“, fungieren als Schlüsselbegriffe und charakterisieren die äußeren Pole einer gelungenen bzw. fehlgeleiteten Amtsführung²³⁸. Kennzeichen des guten Bischofs ist seine Bereitschaft zum Dienst an der Gemeinde; er ist ihr vorangestellt, um ihr zu dienen:

*Praepositi sumus, et servi sumus; Wir (scil. die Bischöfe) stehen an der Spitze und
praesumus, sed si prosumus. In quo sind (doch) Diener; wir leiten, aber nur wenn wir
ergo praepositus episcopus servus von Nutzen sind. In dem der Bischof also voran-
est, videamus*²³⁹. gestellt ist, ist er Diener, darauf wollen wir ach-
ten.

Das bischöfliche Amt wird von Augustinus ausschließlich als Dienst interpretiert²⁴⁰: „So beschaffen muss der gute Bischof sein; wenn er nicht so beschaffen ist, wird er kein Bischof sein“²⁴¹.

Servus und *prodesse* charakterisieren die übergeordnete *humilitas*²⁴². Personales Vorbild der Bischöfe ist Christus. Augustinus wird nicht müde, ihn immer wieder als Beispiel der Demut anzuführen: Er lehrte nicht nur den Weg zur Demut²⁴³, sondern war in Wort und Tat selbst ein Lehrer der Demut (*doctor humilitatis sermone et opere*²⁴⁴) und forderte die Gläubigen (Augustins Interpretation nach besonders die Bischöfe) dazu auf, seinem Vorbild zu folgen²⁴⁵.

Kennzeichen eines schlechten Bischofs ist hingegen der „Hochmut“, die *superbia*. Sie verleitet dazu, das Bischofsamt nur wegen des Namens und der damit verbundenen Ehrenstellung zu erstreben, nicht aber wegen des Diens-

ria esse divitibus utilia non pauperibus, si divites illic humiliantur et pauperes illic inflantur sowie Dihle, *Demut* 765; Grote, *Monachus* 50.

238 Vgl. zur Opposition von *superbia* und *humilitas* auch Versfeld, *Notions* 180–186.

239 Aug. *serm. Guelf.* 32, 3 (1, 565 Morin).

240 Vgl. König, *Amt* 152.

241 Aug. *serm. Guelf.* 32, 4 (1, 566 Morin): *Talis debet esse bonus episcopus; si talis non erit, episcopus non erit.*

242 Vgl. zudem Aug. *serm. Guelf.* 32, 4 (1, 565 Morin): *Ecce quomodo dominus ministravit: Ecce quales servos nos esse praecepit.*

243 Vgl. Aug. *serm. Guelf.* 32, 4 (1, 566 Morin): *Humilitatis ille viam docuit.*

244 Aug. *serm. Guelf.* 32, 5 (1, 567 Morin).

245 Vgl. Aug. *serm. Guelf.* 32, 3 (1, 565 Morin): (...); *exhortans ergo nos ad similitudinem ait: (...).*

tes an der Gemeinde²⁴⁶. Der schlechte Bischof strebt damit nicht dem Beispiel Christi, sondern des Teufels nach, der als erster aus Hochmut gefallen ist²⁴⁷.

Augustins Konzeption des Bischofsamts wird in der Predigt ganz vom Vorbild Christi, des „Bischofs der Bischöfe“ (*episcopus episcoporum*²⁴⁸), und der ihm zugeschriebenen Demut bestimmt²⁴⁹; die Bischöfe sollen sie übernehmen und gerade dadurch Christus nachfolgen²⁵⁰. Dass damit Aspekte einer asketischen Lebensführung verbunden sind, ist wahrscheinlich, kann aber aus der Predigt nicht unmittelbar geschlossen werden. Augustinus führt dem neu zu Ordinierenden vielmehr mit Christus eine Person als Vorbild vor Augen.

Wie wenig in der Predigt monastische Konzepte im Zentrum stehen, ergibt sich auch aus den Kapiteln 6f. Augustinus bezieht sich auf Paulus und die Bestimmung eines guten Bischofs nach 1Tim. 3. Im Zusammenhang seiner Interpretation der „paulinischen“ Forderung, der Bischof solle nur Mann einer Frau sein und gehorsame Kinder haben (1Tim. 3, 2. 4)²⁵¹, fordert er vom Bischof eine zölibatäre Lebensweise ein:

Dixit inter cetera, unius uxoris virum: sed quanto melius nullius? Quousque progrediendum sit, dixit, ut non plus ab una; sed multo melius, si nec una. Filios habentem obsequentes: ut, si habet, obsequentes habeat; non ut conetur habere, si non habet.

(...)

*Denique episcopus vester in nomine Christi, adiutus gratia Christi, filios carnales habere noluit, ut spirituales habeat*²⁵².

Unter anderem sagte er (scil. Paulus): einer Frau Mann (1Tim. 3, 2): Aber um wieviel besser ist er (scil. der Mann) keiner (scil. Frau)? Wie weit man gehen muss, sagte er, damit nicht von mehr als einer; aber um wieviel besser, wenn von keiner. Gehorsame Kinder habend (1Tim. 3, 4): damit er, wenn er sie hat, gehorsame habe; nicht damit er versuche, sie zu haben, wenn er sie nicht hat.

(...)

Schließlich wollte euer Bischof im Namen Christi, unterstützt durch die Gnade Christi, keine leiblichen Kinder haben, damit er geistige Kinder habe.

²⁴⁶ Vgl. Aug. *serm. Guelf.* 32, 4 (1, 566 Morin): *Quis est autem episcopus, qui vocatur, et non est? Qui gaudet honore eo magis quam salute gregis dei, qui in ista celsitudine ministerii sua quaerit, non quae Iesu Christi.*

²⁴⁷ Vgl. Aug. *serm. Guelf.* 32, 1 (1, 563f. Morin) sowie Hornung, *Apostasie* 106–108. 125–147.

²⁴⁸ Aug. *serm. Guelf.* 32, 8 (1, 570 Morin); vgl. Zähringer, *Priestertum* 149.

²⁴⁹ Vgl. Hofmann, *Kirchenbegriff* 137f.

²⁵⁰ Vgl. Elm, *Bedeutung* 200f.

²⁵¹ Aug. *serm. Guelf.* 32, 7 (1, 569 Morin): *Dixit inter cetera, unius uxoris virum.*

²⁵² Aug. *serm. Guelf.* 32, 7 (1, 569 Morin).

Augustinus versucht, die Forderung nach einem bischöflichen Zölibat mit 1 Tim. 3, 2. 4 biblisch zu belegen: Paulus verlange nicht, dass Bischöfe verheiratet seien und Kinder hätten, sondern befürworte im Gegenteil die Ehe- und Kinderlosigkeit. Von besonderem Interesse ist die abschließende Begründung, derzufolge auch ihr Bischof „im Namen Christi“ (*in nomine Christi*) darauf verzichtet habe, leibliche Kinder zu haben.

Serm. Guelf. 32 entwickelt Augustinus eine bischöfliche Amtskonzeption, die das Ideal der *humilitas* in den Mittelpunkt stellt; verwirklicht ist es in Christus, der Beispiel und Vorbild des Bischofs ist²⁵³. Aus der Demut folgt dabei der konkrete bischöfliche Dienst an der Gemeinde²⁵⁴, der in der Nachfolge Christi auch zum Zölibat verpflichtet.

3.2.5 De civitate Dei

Augustinus kommt in einer kurzen Episode des 19. Buchs des „Gottesstaats“ auf das Verhältnis verschiedener Lebensformen (nach klassischen Vorbildern²⁵⁵ unterscheidet er drei Arten: *genus vitae otiosum*, *actuosum* und *ex utroque compositum*²⁵⁶) zu sprechen.

Er geht hierbei von der Frage aus, ob die Übernahme einer bestimmten Lebensform Voraussetzung dafür ist, zu Gott zu gelangen, eine These, die er sogleich verneint:

*Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actuosio et ex utroque composito, quamvis salva fide quisque posset in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis impendat*²⁵⁷.

Was aber jene drei Lebensformen, die müßige, die tätige und die aus beiden zusammengesetzte betrifft, wie sehr auch ein jeder in einer jeden von ihnen ein Leben in heilsamem Glauben führen und zum ewigen Lohn gelangen kann, hängt es dennoch davon ab, was er in der Liebe zur Wahrheit hält und was er für den Dienst tätiger Nächstenliebe aufwendet.

Eine müßige, tätige oder auch gemischte Lebensform eröffnen für Augustinus in gleicher Weise den Weg zum ewigen Leben²⁵⁸. Allerdings warnt der Bischof und Theologe vor einer einseitigen Ausrichtung: vor einem müßigen Leben, das

²⁵³ Vgl. Aug. *en. in Ps.* 33, 1, 4 (CCL 38, 276 Dekkers / Fraipont); Schaffner, *Demut* 129.

²⁵⁴ Zur Verbindung von christlicher Liebe und Caritas vgl. auch Mausbach, *Ethik* 178–180.

²⁵⁵ Vgl. Fredouille, *Lebensform* 999–1002.

²⁵⁶ Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 686 Dombart / Kalb).

²⁵⁷ Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 686 Dombart / Kalb).

²⁵⁸ Vgl. Wucherer-Huldenfeld, *Mönchtum* 208.

den Dienst am Nächsten vergisst, und vor einem tätigen Leben, das die Betrachtung der göttlichen Dinge vernachlässigt²⁵⁹.

Beide Lebensformen, müßiges und tätiges Leben, sollen dem Dienst an der Gemeinschaft verpflichtet bleiben: Der, der sich der Erforschung der Wahrheit verschreibt, darf seine Erkenntnisse deswegen nicht vor dem Nächsten verheimlichen, der, der ein Amt ausübt, darf es nicht wegen der damit verbundenen Auszeichnung erstreben, sondern muss es als Dienst verstehen²⁶⁰. Augustinus warnt vor den jeweiligen Extremen und stellt auf die Funktion eines müßigen und eines tätigen Lebens ab. Beide sind der Gemeinschaft verpflichtet²⁶¹.

Mit der Darlegung der verschiedenen Lebensformen bereitet Augustinus eine kurze Charakterisierung des Bischofsamtes vor, die sich unmittelbar anschließt. Eine zunächst assoziativ erscheinende Analogie leitet hierzu über: So wie ein öffentliches Amt nicht wegen Ehre und Ansehen erstrebt werden dürfe, sondern nur wegen seines Dienstcharakters, so sei auch das Bischofsamt eine Dienst- und Funktions-, aber keine Ehrenbezeichnung (*nomen est operis, non honoris*²⁶²).

Die Verbindung zwischen der Erörterung verschiedener Lebensformen und der sich anschließenden Charakterisierung des kirchlichen Amtes geht gleichwohl über die äußere Analogie hinaus. Denn für Augustinus finden im Bischofsamt Elemente verschiedener Lebensformen, der *vita contemplativa* (hier als *vita otiosa* bezeichnet) und der *vita activa* (hier als *vita actuosa* bezeichnet), zusammen. Dabei ist der Bischof zunächst durch seine Amtsfunktion und -aufgaben charakterisiert. Er lebt eine *vita activa*. Dies ergibt sich für Augustinus bereits aus der Etymologie des Wortes. Das ursprünglich griechische *episcopus* bezeichne die Aufsichtsfunktion des Bischofs, was mit *superintendere*, „die Obergaufsicht führen“, angemessen latinisiert werde²⁶³.

259 Vgl. Aug. civ. D. 19, 19 (CCL 48, 686 Dombart / Kalb): *Nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat dei.*

260 Vgl. Aug. civ. D. 19, 19 (CCL 48, 686 Dombart / Kalb): *In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis, ut in ea quisque proficiat et quod invenerit ne alteri invidet. In actione vero non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole, sed opus ipsum, quod per eundem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut valeat ad eam salutem subditorum, quae secundum deum est; unde iam superius disputavimus.*

261 Vgl. Mandouze, *Augustin* 72.

262 Aug. civ. D. 19, 19 (CCL 48, 686 Dombart / Kalb).

263 Aug. civ. D. 19, 19 (CCL 48, 686f. Dombart / Kalb): *Graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui praeficitur eis quibus praeficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens; σκοπός quippe intentio est; ergo ἐπισκοπεῖν, si velimus, latine superintendere possu-*

Das Bischofsamt ist also durch seinen Dienstcharakter bestimmt. Mit *sarcina*, „Last“²⁶⁴, verwendet Augustinus zudem eine Vokabel, die andernorts geradezu als Synonym für den Episkopat dient²⁶⁵.

Die Amtspflichten entbinden den Bischof nicht (und hier schimmert Augustins eigene Biographie durch) von einer Betrachtung und Erfassung der Wahrheit²⁶⁶, im Gegenteil. Jeden freien Moment soll sich auch der Bischof dieser Aufgabe widmen, damit er nicht gleichsam von seinen Amtspflichten erdrückt werde:

*Quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati; si autem inponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimat ista necessitas*²⁶⁷.

Wenn keiner diese Last (scil. des Bischofsamts) auferlegt, soll man sich der Betrachtung und Erforschung der Wahrheit widmen; wenn sie aber auferlegt wird, muss man sie wegen der Notwendigkeit zur tätigen Liebe annehmen; aber auch dann darf man die Freude an der Wahrheit nicht in jeder Weise zurücklassen, damit nicht jene Süße entzogen wird und diese Notwendigkeit erdrückt.

So sehr den Bischof also die Wahrnehmung seiner Aufgaben in eine *vita activa* zwingt, so sehr soll er dennoch in seinem Amt und Alltag (immer wieder) eine *vita contemplativa* pflegen. Nur hierdurch kann der Bischof überhaupt seine Amtspflichten dauerhaft erfüllen.

Augustinus, der seinen Predigten zufolge die Last des bischöflichen Amtes selbst allzu sehr erfahren hatte, dispensiert nicht zugunsten einer rein kontemplativen Lebensform von der Übernahme bischöflicher Amtspflichten. Gleichwohl versucht er, das Amt so zu konzipieren, dass es über die Einbindung in die irdischen Pflichten hinausgeht und seine Mitte wesentlich in einer geistigen Ausrichtung (der Betrachtung und Erforschung der Wahrheit) findet. Im

mus dicere, ut intellegat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse; vgl. die Übernahme dieser Etymologie bei Caesarius von Arles u. S. 86 f.

264 Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 687 Dombart / Kalb): *Quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati* sowie Blaise, *Dictionnaire* 739 s.v. *sarcina*.

265 Vgl. besonders Aug. *serm.* 339 (PL 38, 1480–1482) sowie Stegmüller, *Sarcina* 337–345; Doyle, *Augustin* 218.

266 Vgl. Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 687 Dombart / Kalb): (...), *percipiendae atque intuendae vacandum est veritati*.

267 Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 687 Dombart / Kalb).

Bischofsamt²⁶⁸ finden damit Elemente einer *vita activa* und einer *vita contemplativa* zusammen²⁶⁹.

3.2.6 Sermones 355 und 356

Die Predigten 355 und 356 sind nicht nur für die Kenntnis der konkreten Organisation (und auch disziplinärer Schwierigkeiten²⁷⁰) der augustinischen Klerikerklöster von zentraler Bedeutung²⁷¹, sondern auch für die Rekonstruktion der asketischen Konzeptualisierung des Klerus. Augustinus lässt Ansätze zu einem Programm erkennen, wie er sich eine asketische Lebensform des Klerus seiner Bischofsstadt vorstellt²⁷². Die beiden Predigten stammen vom Jahreswechsel der Jahre 425/426; Augustinus richtet sie an das Volk von Hippo Regius²⁷³.

Die Kleriker sind *imitatores Pauli* bzw. *Christi*, „Nachahmer Pauli“ bzw. „Christi“. Augustinus stellt diesen Gedanken an die Spitze der Predigt 355 und rekurriert auf ein Zitat aus 1 Cor. 4, 16: „Seid meine Nachahmer, so wie auch ich ein Nachahmer Christi bin“. Wenig später wird der Gedanke der Nachahmung erneut aufgegriffen: Intention des gemeinschaftlichen Lebens der Kleriker im Bischofshaus sei es, so Augustinus, die Heiligen der Jerusalemer Urgemeinde nachzuahmen ([...], *ut [...] imitemur eos sanctos, de quibus loquitur liber Actuum Apostolorum*²⁷⁴).

Dabei lässt der Anlass der beiden Predigten Fehlentwicklungen im Klerus erkennen, die geradezu in einem eklatanten Gegensatz zum Ideal der Jerusalemer Urgemeinde stehen: Ein Kleriker des augustinischen Klerikerklosters hatte auf dem Sterbebett ein Testament formuliert und damit gegen den Grundsatz des Verzichts auf Privateigentum verstoßen²⁷⁵. Augustinus will hierauf mit den Predigten 355 und 356 reagieren, auch um das Ansehen des Klerus in der Bevölkerung zu bewahren, das unter den Vorgängen zu leiden droht²⁷⁶.

An der Spitze der ersten Predigt steht mit dem Gedanken der Nachahmung des Apostels bzw. Christi ein Konzept, auf das Augustinus in verschiede-

268 Zu Augustins Erscheinung und Wirken als Bischof vgl. van der Meer, *Augustinus* 253–292.

269 Zum Wahrheitsbegriff bei Augustinus vgl. Simon, *Gewissheit*; Beierwaltes, *Deus* 15–29.

270 Vgl. u. S. 219–222.

271 Vgl. u. S. 182–189 sowie Orban, *Augustinus* 112–116.

272 Vgl. van der Meer, *Augustinus* 218–252.

273 Zur Datierung der Predigten vgl. Verbraken, *Études* 148f.

274 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569).

275 Aug. *serm.* 355, 2, 3 (PL 39, 1570).

276 Aug. *serm.* 355, 1, 1 (PL 39, 1569): *Propter vos, fama nostra non pollui, sed pollere debet in vobis.*

nen Kontexten rekurriert: Grundsätzlich gilt, dass seiner Interpretation nach Christsein Nachfolge und Nachahmung Christi bedeutet. Zu ihnen ist jeder Christ aufgerufen²⁷⁷. Einen Unterschied zwischen Nachfolge und Nachahmung erkennt er dabei nicht und hält fest: „Was ist nämlich Nachfolgen anderes als Nachahmen?“ (*Quid est enim sequi nisi imitari*)²⁷⁸.

Was Ausdruck und Inhalt christlicher Nachfolge ist, wurde, so Augustinus, von Christus vorgelebt²⁷⁹; er ist in seiner Person das Beispiel, dem es nachzufolgen gilt²⁸⁰. Ihm sind auch die Kleriker verpflichtet; das Zitat von 1 Cor. 4, 16, das in der Predigt das Nachahmungskonzept aufruft, ist deshalb Zustandsbeschreibung und bleibender Auftrag zugleich: In ihrem Leben sollen die Kleriker wie Paulus Christus nachahmen. Führt Augustinus andernorts die *imitatio*-Vorstellung besonders im Zusammenhang monastischer Konzeptionen an²⁸¹, so wird sie hier an die Spitze des asketisch-klerikalen Lebens gestellt, das damit in die Nähe des Mönchtums tritt.

Weiter präzisiert wird der Gedanke der Nachahmung durch das Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde nach Act. 4, 32–35. Augustinus rekurriert hierauf zu Beginn beider Predigten²⁸². Nach *serm.* 356 wird der Bericht der Apostelgeschichte sogar zweimal vorgelesen²⁸³. An ihrer zentralen Bedeutung und Funktion lässt der Nordafrikaner keinen Zweifel aufkommen:

<i>Quomodo autem vivere velimus, et quomodo deo propitio iam vivimus, quamvis de scriptura sancta multi noveritis, tamen ad commemoran-</i>	Wie wir aber unser Leben führen wollen und wie wir es mit Gottes Hilfe schon tun, dazu soll euch – wiewohl es viele aus der hl. Schrift schon kennen – zur Erinnerung diese Lesung
---	--

277 Vgl. Aug. *serm.* 96, 7, 9 (PL 38, 588); *en. in Ps.* 39, 6 (CCL 38, 428f. Dekkers / Fraipont) sowie Crouzel / Mühlenkamp, *Nachahmung* 561.

278 Aug. *virg.* 27 (CSEL 41, 264 Zycha).

279 Vgl. Aug. *serm.* 119, 7 (PL 38, 676): *Quod nos monuit praecepto, demonstravit exemplo, (...)* sowie Crouzel / Mühlenkamp, *Nachahmung* 561.

280 Vgl. Aug. *serm.* 325, 1 (PL 38, 1448): *Si deinde ipsius domini nostri Iesu Christi ad imitationem nobis proponatur exemplum, qui propterea cum deus esset, mortali carne vestitus est, ut hominibus mortalem carnem gerentibus insinualet praeceptum, et demonstraret exemplum; de quo etiam scriptum est, Christus pro nobis passus est, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius: Tamen et hic adhuc respondet humana fragilitas, quid simile ego et Christus?; serm.* 129 (PL 38, 724); Drecoll, *Imitatio* 521.

281 Vgl. Crouzel / Mühlenkamp, *Nachahmung* 561 mit Verweis auf Zumkeller, *Mönchtum* 150–153. 278–287.

282 Vgl. Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569); *serm.* 356, 1 (PL 39, 1574f.).

283 Vgl. Aug. *serm.* 356, 1 (PL 39, 1574): *Plus enim me delectat huius verbi esse lectorem, quam verbi mei disputatorem.*

*dos vos, ipsa de libro actuum apostolorum vobis lectio recitabitur; ut videatis ubi descripta sit forma, quam desideramus implere*²⁸⁴. aus der Apostelgeschichte vorgetragen werden, damit ihr seht, wo die Lebensweise festgelegt ist, die wir zu erfüllen bestrebt sind.

Die Jerusalemer Urgemeinde dient als Richtschnur, der unbedingt zu folgen ist. Augustinus hebt an ihrer Lebensweise, wahrscheinlich bedingt durch den Anlass der Predigten, die Gütergemeinschaft hervor²⁸⁵, in der Lesung auch die Einmütigkeit und Gemeinschaft²⁸⁶. Sie sollen im Klerikerkloster von den Klerikern übernommen werden.

Das Ideal der Jerusalemer Urgemeinde, das damit auf den Klerus übertragen und zu dessen Richtschnur gemacht wird, ist in der Alten Kirche prominent: Es ist das Ideal, dem grundsätzlich alle Christen nachstreben sollen, im Besonderen aber die Asketen und Mönche. Augustinus selbst hat im *Praeceptum* die monastische Lebensweise der Jerusalemer Urgemeinde nachempfunden²⁸⁷. Wie der Freiburger Kirchenhistoriker Karl Suso Frank aufgezeigt hat, beanspruchen die Mönche im 4. Jahrhundert „legitimer Erbe und ausschließlicher Träger der *vita apostolica*“ zu sein²⁸⁸. Johannes Cassian zufolge haben die Apostel gar als erste monastisch gelebt²⁸⁹.

Die Predigten lassen somit eine Monastisierung des Klerus erkennen. Ein vor allem aufgrund der zeitgenössischen Rezeption eindeutig asketisch-monastisches Ideal wird für die Kleriker zur verpflichtenden Norm erhoben. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Verbindung von Klerus und asketischen Mönchen, die durch Act. 4, 32–35 aufgerufen wird, auch vom zeitgenössischen Hörer bzw. Leser wahrgenommen wurde.

284 Aug. *serm.* 356, 1 (PL 39, 1574).

285 Vgl. Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569): *Nemo dicebat aliquid proprium, sed erant illis omnia communia* (Act. 4, 32).

286 Vgl. Aug. *serm.* 356, 1 (PL 39, 1574): *Multitudinis autem credentium erat anima una et cor unum* (Act. 4, 32).

287 Vgl. Aug. *praecep.* 1, 2 (1, 417 Verheijen): *Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in deum* (vgl. Act. 4, 32).

288 Frank, *Vita apostolica* 166; vgl. König, *Amt* 145.

289 Joh. Cass. *inst.* 2, 5, 1 (CSEL 17, 20f. Petschenig / Kreuz): *Nam cum in primordiis fidei pauci quidem sed probatissimi monachorum nomine censerentur, qui sicut a beatae memoriae evangelista Marco, qui primus Alexandriae urbi pontifex praefuit, normam susceperere vivendi, non solum illa magnifica retinebant, quae primitus ecclesiam vel credentium turbas in actibus apostolorum legimus celebrasse (multitudinis scilicet credentium erat cor et anima una, nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia).*

Hinzukommt, dass Augustinus die Kleriker explizit als *servi dei* bezeichnet²⁹⁰, einen Terminus, den er andernorts für Mönche verwendet²⁹¹. Die *domus episcopi*, das „Bischofshaus“, in dem die Kleriker zusammenleben, nennt er ein *monasterium*, ein Kloster²⁹². Adolar Zumkeller charakterisiert Augustins Intention folgendermaßen²⁹³:

Auch Augustins *monasterium clericorum* sollte ein eigentliches Kloster sein, aufgebaut auf den gleichen Grundgedanken wie die früheren. Er hat bei dieser Gründung nichts von seinem Lebensideal aufgegeben, sondern nur den apostolischen Gedanken stärker ausgeprägt²⁹⁴.

Aus dem sechsten Kapitel von *Serm.* 355 ergibt sich ferner, dass Augustinus die Kleriker seines Klerikerklosters auf eine zölibatäre Lebensform verpflichtet. Er verlangt von ihnen *sanctitas*, „Heiligkeit“, mit der der Zölibat, im Weiteren auch eine umfassend asketische Lebensweise, eingefordert wird²⁹⁵:

Sic et clericus duas res professus est, et sanctitatem, et clericatum: interiorius sanctitatem; nam clericatum propter populum suum Deus imposuit cervicibus ipsius, cui magis onus est quam honor: sed quis sapiens et intelliget haec?

*Ergo professus est sanctitatem, professus est communiter vivendi societatem; professus est quam bonum et quam iucundum, habitare fratres in unum: Si ab hoc proposito ceciderit, et extra manens clericus fuerit; dimidius et ipse cecidit*²⁹⁶.

So hat auch der Kleriker zwei Dinge öffentlich versprochen: Heiligkeit und ein geistliches Amt: im Inneren Heiligkeit. Denn Gott hat seinem Nacken das geistliche Amt wegen seines Volkes auferlegt. Es ist ihm mehr Last als Ehre: Aber wer ist weise und wird das verstehen (Ps. 106, 43)?

Er hat also öffentlich Heiligkeit versprochen; er hat öffentlich die Gemeinschaft eines gemeinschaftlichen Lebens versprochen. Er hat öffentlich bekannt, wie gut und angenehm es ist, dass Brüder einträchtig zusammenwohnen. Wenn er von diesem Ideal abfällt, ist er schon halb gefallen, mag er auch äußerlich Kleriker bleiben.

290 Aug. *serm.* 356, 3 (PL 39, 1576): (...): *ut et ipse faciat quod servum dei decet*, (...).

291 Vgl. Zumkeller, *Monasterium clericorum* 393 f. mit Belegen (besonders aus dem *Praeceptum*).

292 Vgl. Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1570): *Et ideo volui habere in ista domo episcopi mecum monasterium clericorum*.

293 Kritisch gegenüber einer Monastisierung des Klerus in Augustins Klerikerkloster hingegen Borgman, *Common life* 54.

294 Vgl. Zumkeller, *Monasterium clericorum* 397.

295 Zu *sanctitas* vgl. Blaise, *Dictionnaire* 736 s.v. *sanctitas*.

296 Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1573).

Die Predigten 355 und 356 lassen eine monastische Konzeptualisierung des Klerus erkennen: Augustinus verpflichtet die Kleriker seines Bischofshauses auf die Übernahme einer asketischen Lebensweise; die Imitation Christi und die Ausrichtung der klerikalen Lebensweise an der Jerusalemer Urgemeinde durchziehen leitmotivartig die Predigten.

3.2.7 Zusammenfassung

Augustinus selbst hat in seinem Leben die Schwierigkeiten der Vereinbarkeit von asketisch-kontemplativem Leben und pastoralem Dienst erfahren²⁹⁷. Das Bischofsamt erschien ihm, der sich mehr zur geistigen Schau hingezogen fühlte, als schwere „Last“ (*sarcina*). Leitmotivartig durchzieht diese Position seine Predigten 339 und 340, die Augustinus aus Anlass seines Weihetages hielt: Der Bischof übernehme, so Augustinus, zahlreiche Aufgaben für die Gemeinde²⁹⁸ und habe am Ende bei Gott nicht nur für sich, sondern auch für diese Rechenschaft abzulegen²⁹⁹. Dabei sei das genaue Gegenteil des Bischofsamts angenehm und süß, nämlich in Abgeschiedenheit den göttlichen Schatz zu durchforschen³⁰⁰.

Über die augustininischen Schriften hin lässt sich dennoch der Versuch beobachten, den Gegensatz zwischen Amt und Askese zu überwinden und im Bischofsamt die asketisch-kontemplative Lebensform mit der pastoralen zu verbinden. Augustinus entwickelt hierzu eine Konzeptualisierung, die unzweifelhaft asketischen Idealen verpflichtet ist, ohne allerdings einseitig asketische Ideale auf den Klerus und den Bischof zu übertragen und von den Amtsträgern eine „nur“ monastische Lebensform zu verlangen. Er entwirft ein neues Konzept und ordnet es an mehreren Stellen in den übergeordneten Kontext des Diskurses unterschiedlicher christlicher Lebensformen (*genus vitae otiosum, actuosum und ex utroque compositum*) ein³⁰¹.

Der Bischof und Theologe geht von einem asketischen Ideal aus. Bereits in seiner Schrift *De moribus ecclesiae catholicae* stellt er zwar den (zunächst nicht notwendig asketischen) Klerus in den Mittelpunkt vollkommener christlicher

297 Vgl. Doyle, *Augustin* 218–224.

298 Vgl. Aug. *serm.* 340 (PL 38, 1483f.).

299 Vgl. Aug. *serm.* 339, 1 = Caes. Arel. *serm.* 231, 1 (CCL 104, 915 Morin): *Hodiernus dies iste, fratres, admonet me adtentius cogitare sarcinam meam: De cuius pondere etiam si mihi dies noctesque cogitandum sit, nescio quo tamen modo anniversarius dies iste inpingit eam sensibus meis, ut ab ea cogitanda omnino dissimulare non possim.*

300 Vgl. Aug. *serm.* 339, 4 = Caes. Arel. *serm.* 231, 4 (CCL 104, 917 Morin): *Nihil est melius, nihil dulcius, quam divinum scrutari, nullo strepente, thesaurum.*

301 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 1, 64–80 (CSEL 90, 67–87 Bauer); *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 686 Dombart / Kalb).

Lebensformen, wie Grote aufzeigt³⁰², hebt aber an ihm besonders seine Heiligmäßigkeit hervor und nutzt eine Terminologie, die durch den Kontext eindeutig auf die asketische Lebensform der zuvor genannten Mönche abzielt³⁰³.

In den Predigten 355 und 356 hält er prominent fest, dass der Kleriker nicht nur die Übernahme eines „geistlichen Amts“ (*clericatus*), sondern auch „Heiligkeit“ (*sanctitas*) bei seinem Amtsantritt zu versprechen habe³⁰⁴. Die Bezüge zu einer asketischen Ausrichtung werden zudem durch die Verpflichtung des Klerus auf das Ideal der Jerusalemer Urgemeinde verdeutlicht, die Augustinus etwa im monastischen Kontext als Leitideal der Mönche dient. Nicht zuletzt die Einrichtung eines Klerikerklosters im Bischofshaus von Hippo Regius macht die asketische Ausrichtung der augustinischen Konzeptualisierung unzweifelhaft.

Augustinus überträgt dabei nicht einfach asketisch-monastische Ideale auf den Klerus und macht sie für ihn verpflichtend, sondern gestaltet sie im Bischofsamt neu. Dies wird u. a. daran deutlich, dass er *ep.* 60 sogar davor warnt, Mönche allzu schnell in den Klerus aufzunehmen, „da auch ein guter Mönch kaum einen guten Kleriker abgebe“ (*cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat*³⁰⁵), und er zudem von Klerikern, offenbar im Gegensatz zu Mönchen, eine ausreichende Bildung (*instructio*) verlangt³⁰⁶. Klerus und Mönchtum werden also unterschieden und abgegrenzt. Im Klerus müssen *sanctitas* und *continentia*³⁰⁷, asketische Ideale des Mönchtums, neu verbunden und neu gestaltet sein.

Im Mittelpunkt des klerikalen Lebens steht nach *serm.* 355 der Gedanke der *imitatio Pauli* bzw. *Christi*, der „Nachahmung Pauli“ bzw. der „Nachahmung Christi“. Augustinus stellt der Predigt ein Pauluszitat nach 1 Cor. 4, 16 voran: „Seid meine Nachahmer, so wie auch ich ein Nachahmer Christi bin“³⁰⁸.

Inhaltlich konkretisiert wird die Aufforderung durch die sich unmittelbar anschließende Nennung des Ideals der Jerusalemer Urgemeinde. *Serm. Guelf.* 32 wird die *humilitas*, die „Demut“, zum charakteristischen Kennzeichen des Amtsträgers, der damit dem *exemplum humilitatis* Christus zu entsprechen

302 Vgl. Grote, *Viri* 453.

303 Vgl. Aug. *mor. eccl.* 1, 69 (CSEL 90, 74 Bauer): *Quam enim multos episcopos optimos viros sanctissimosque cognovi, quam multos presbyteros, quam multos diaconos et cuiuscumque ministros divinatorum sacramentorum.*

304 Vgl. Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1573).

305 Aug. *ep.* 60, 1 (CSEL 34, 221f. Goldbacher).

306 Aug. *ep.* 60, 1 (CSEL 34, 222 Goldbacher).

307 Vgl. Aug. *ep.* 60, 1 (CSEL 34, 222 Goldbacher).

308 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569).

hat³⁰⁹. Aus dem Gedanken der Nachfolge Christi³¹⁰, nicht der Askese entwickelt Augustinus hier auch die Aufforderung an die Bischöfe, zölibatär zu leben³¹¹.

Für Augustinus, der selbst die Last des bischöflichen Amtes erfahren hatte, ist klar, dass ein solches Amt, wenn es angetragen wird, nicht zurückzuweisen, sondern anzunehmen ist. Das Bischofsamt ist für Augustinus demütiger Dienst an der Gemeinde, den es zu erfüllen gilt (*propter caritatis necessitatem*), auch wenn ihm die ausschließliche kontemplative Schau attraktiver erscheint³¹². In Demut muss sich der Bischof darum bemühen, die Erfordernisse des Amtes mit dem Streben um Wahrheitserkenntnis zu verbinden³¹³. Eine Integration von Elementen der *vita contemplativa* in die klerikale *vita activa* ist dabei erforderlich, damit der Bischof überhaupt sein Amt dauerhaft erfüllen kann³¹⁴.

Schwer zu bestimmen ist, wie Augustins asketische Konzeption des Klerus rezipiert worden ist. Die Predigten 355 und 356 lassen Schwierigkeiten und Widerstände bei und gegen die Durchsetzung eines asketischen Ideals erkennen, die eine grundsätzliche Diastase zwischen Konzeption und Praxis klerikaler Askese freilich mehr als wahrscheinlich macht³¹⁵.

3.3 *Caesarius von Arles*

3.3.1 Allgemeines

Mit Caesarius von Arles stehen gallische Konzeptionen des Klerus im Mittelpunkt³¹⁶. Caesarius (470–542) ist dabei nicht so sehr aufgrund eigenständiger Weiterentwicklungen asketischer Konzeptualisierungen des Klerus von Belang, als vielmehr aufgrund ihrer Popularisierung, die besonders in seinen Predigten greifbar wird. Das asketische Leitideal seiner Zeit sucht Caesarius auf alle Christen zu übertragen und behandelt in diesem Rahmen die Konzeptualisierung des Klerus.

309 Vgl. hierzu die Ausführungen o. S. 72–74.

310 Vgl. Elm, *Bedeutung* 200f.

311 Vgl. Aug. *serm. Guelf.* 32, 7 (1, 569 Morin).

312 Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 687 Dombart / Kalb); der Kleriker muss dabei auch Schwierigkeiten der Vereinbarkeit von *vita contemplativa* und *vita activa* tolerieren; vgl. Aug. *mor. eccl.* 1, 69 (CSEL 90, 73 f. Bauer).

313 Vgl. Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 687 Dombart / Kalb).

314 Vgl. Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 687 Dombart / Kalb).

315 Vgl. u. S. 219–222.

316 Vgl. zu Caesarius Prinz, *Mönchtum* 76f.; Klingshirn, *Caesarius* sowie zur Bedeutung von Askese Leyser, *Authority* 81–100.

Augustinus und besonders Julianus Pomerius, Caesarius' Lehrer, sind seine Vorbilder, deren Schriften bzw. Thesen er rezipiert³¹⁷. Pomerius' Schrift *De vita contemplativa* nutzt er besonders intensiv: Hier findet der Bischof ein pastorales Reformkonzept, das asketisch-kontemplative und pastorale Elemente vereint³¹⁸.

Auf den Klerus und seine geistige Ausrichtung geht Caesarius besonders im ersten Sermo ein. Er ist eine mehr traktatartige Predigt, die als solche wohl nie gehalten, sondern als ein Schreiben an Mit Bischöfe konzipiert und verfasst wurde. Weitere Sermones bieten nur fragmentarische Informationen darüber, wie Caesarius die asketische Ausrichtung des Klerus im Verhältnis zu anderen Lebensformen konzipiert. Sie werden ergänzend berücksichtigt³¹⁹.

3.3.2 Priesterbild

In den Predigten des Caesarius verbinden sich konkrete Anforderungen und Funktionsbeschreibungen des Klerus mit einem mehr geistig ausgerichteten Ideal. In der hier besonders zu berücksichtigenden ersten Predigt stehen beide nahezu unverbunden nebeneinander, ohne dass der Bischof eine Synthese versuchte; wiederholt lassen sich sprachliche und inhaltliche Parallelen zu Pomerius' *De vita contemplativa* nachweisen.

Zu den konkreten Funktionsbeschreibungen zählt, dass der Bischof ein *speculator* seiner Kirche, er ein „Aufseher“ über die Kirche sein soll³²⁰. Caesarius, der in der Ausgestaltung des Bildes von Augustinus³²¹ und Pomerius³²² abhängig ist, begründet dies mit der höheren, hierarchischen Position des Bischofs, durch die dieser über die Gemeinde erhaben sei und, so ist zu ergänzen, Fehlentwicklungen besser erkennen könne:

*Ideo enim speculatores dicuntur esse pontifices, quia in altiori loco velut summa arce ecclesiae positi et in altari constituti de civitate vel de agro dei, id est, de tota ecclesia debeant esse solliciti, (...)*³²³.

Deshalb nämlich werden die Bischöfe als Aufseher bezeichnet, weil sie an einem höheren Ort, gleichsam an der höchsten Burg der Kirche, und am Altar positioniert sind und sie für das Volk oder den Acker Gottes, d. h. für die ganze Kirche, Sorge tragen müssen (...).

317 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 75–82; Rapp, *Bishops* 50–53.

318 Vgl. Heinzelmann, *Bischofsherrschaft* 193 f. 199.

319 Zur *Vita Caesarii* vgl. Klingshirn, *Monastery* 441–481; Consolino, *Ascesi* 73–78.

320 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 769 s. v. *speculator*.

321 Vgl. o. S. 64–85.

322 Vgl. Pomer. 1, 20, 2 (PL 59, 435).

323 Caes. Arel. *serm.* 1, 4 (CCL 103, 3 Morin).

Die Vorstellung des Bischofs als *speculator* wird an anderer Stelle durch weitere Termini ergänzt: Es gebe viele Begriffe, so hält Caesarius fest, die als Bezeichnung für den Bischof geeignet seien³²⁴. Zu ihnen zählt er den „Hirten“ (*pastor*)³²⁵, weil der Bischof für seine Gemeinde wie ein Hirte für seine Herde Sorge, den „Steuermann“ (*gubernator*)³²⁶, weil der Bischof die Kirche wie ein Steuermann sein Schiff führe³²⁷, und schließlich (in Anlehnung an das griechische ἐπισκοπος) auch den „Oberaufseher“ (*superinspector*), weil der Bischof gleichsam von einer höheren Position aus sein Amt für die Gesamtkirche verseehe.

Aus den verschiedenen Bezeichnungen resultieren konkrete bischöfliche Aufgaben: Die Bischöfe sollen sich zu allererst um die menschlichen Seelen sorgen³²⁸, ihre Gemeinden unterweisen und unentwegt als Mahner fungieren³²⁹. Ihre Aufgabe ist die Verkündigung des Gotteswortes und die Predigt³³⁰. Der Bischof muss die kirchliche Disziplin kennen und berücksichtigen³³¹; seinen Gläubigen dient er als Licht³³², beim Jüngsten Gericht muss er für sein Verhalten und Wirken bei Gott Rechenschaft ablegen³³³.

Zentral für Caesarius' Bischofs- bzw. Priesterbild sind die Kapitel 19f. der ersten Predigt. Sie gehen über die Funktionsbeschreibungen weit hinaus und gelangen zu einer grundsätzlichen Charakterisierung. Der Bischof wird von Caesarius prominent mit dem Attribut *sanctus* in Verbindung gebracht:

324 Caes. Arel. *serm.* 1, 19 (CCL 103, 15 Morin): *Multa enim nomina sacerdotibus convenienter aptantur: Nam et pastores dicimur, et gubernatores vel episcopi nominamur.*

325 Vgl. Pomer. 1, 21 (PL 59, 435–437).

326 Vgl. Pomer. 1, 16 (PL 59, 431f.).

327 Zu diesen geläufigen Metaphern vgl. Dassmann, *Kirche* 106–138.

328 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 5 (CCL 103, 4 Morin): *Certum est enim quod sacerdotes non ideo ordinantur, ut tantum procuratores agrorum et cultores debeant esse terrarum, sed ut spiritalem culturam exerceant animarum.*

329 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 14 (CCL 103, 10 Morin).

330 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 10 (CCL 103, 7 Morin): *Ut ergo nos ab isto auditu malo liberari, et in memoria aeterna iusti esse mereamur, quantum possumus, non solum maioribus festiuitatibus, sed etiam reliquis temporibus omni die dominico verbum dei praedicemus, nec in ecclesia tantum, sed, sicut supra suggessi, et ad convivium lectionem divinam relegi faciamus, et in conloquio, in consessu, in itinere, et ubicumque fuerimus, repudiatis ociosis fabulis et mordacibus iocis verbum domini fidelium cordibus referre festinemus.*

331 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 5 (CCL 103, 4 Morin): *Cum grandi enim timore haec omnia considerare debent omnes domini sacerdotes, quibus et legem divinam et canonum instituta non licet ignorare, secundum illud quod dicit apostolus: Si quis est domini, intellegit quae dico; qui autem ignorat ignorabitur.*

332 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 16 (CCL 103, 13 Morin).

333 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 47, 4 (CCL 103, 213 Morin).

Et illud, piissimi domini, non transitorie considerandum est, quod dominus admonet dicens: Sancti estote, quia ego sanctus sum.

Licet hoc nomen universo populo christiano conveniat, secundum quod ait beatus Petrus, vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, tamen specialiter omnibus sacerdotibus hoc nomen videtur peculiariter aptari.

Nam in omnibus epistolis quae a quibuscumque hominibus ad domini sacerdotes diriguntur, specialiter quia sancti sunt indicatur; et quia nobis hoc nomen aptatur, quid proprietatis nominis istius indicare videatur debemus inquirere.

Interpretatio nominis istius nisi per linguam graecam non potest inveniri. Sanctus graece aius interpretatur, non terrenus³³⁵. Si ergo plus de caelestibus quam de terrenis solliciti simus, non incongrue nobis hoc nomen imponitur³³⁶.

Und auch jenes, rechtschaffenste Herren³³⁴, darf nicht nur beiläufig bedacht werden, nämlich dass der Herr mahnt: „Seid heilig, weil auch ich heilig bin“ (Lev. 11, 44).

Mag auch diese Bezeichnung gemäß einem Wort des seligen Petrus („Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk“ [1 Petr. 2, 9]) der ganzen Christenheit zukommen, so scheint sie dennoch besonders auf alle Priester zu passen.

Denn in allen Briefen, die von irgendwelchen Leuten an die Priester des Herrn gerichtet werden, zeigt man besonders an, dass sie heilig sind. Und weil uns diese Bezeichnung gegeben wird, müssen wir in Erfahrung bringen, was das Spezifische dieser Bezeichnung ist.

Ihre Auslegung kann nur mit Hilfe der griechischen Sprache erfolgen. *Sanctus* bedeutet auf Griechisch heilig, d.h. nicht irdisch. Wenn wir uns also mehr um die himmlischen als um die irdischen Dinge sorgen, wird uns diese Bezeichnung richtigerweise zuerkannt.

Ausgehend vom alttestamentlichen Zitat Lev. 11, 44 („Seid heilig, weil ich heilig bin“) überträgt Caesarius den Heiligkeitsbegriff auf die *sacerdotes*, auf die Bischöfe und (in einem weiteren Verständnis auch) auch auf die Presbyter³³⁷. Zwar muss er einräumen, dass an anderen biblischen Stellen die Heiligkeitsvorstellung auch auf die gesamte Christenheit bezogen ist (1 Petr. 2, 9), im Beson-

334 *Domini* bezieht sich wahrscheinlich auf die Bischöfe, die die Adressaten der traktatartigen Predigt sind.

335 Die Lesart des Satzes folgt den textkritischen Überlegungen von Frank, *Etymology* 387–389; Morin hingegen liest: *Sanctus graece deus aius interpretatur, non terrenus*.

336 Caes. Arel. *serm.* 1, 19 (CCL 103, 15 Morin).

337 Zur (variierenden) Bedeutung von *sacerdos* vgl. Caes. Arel. *serm.* 225, 4 (CCL 104, 890 Morin): *Non enim soli sacerdotes, id est, episcopi, presbyteri vel ministri reddituri sunt rationem, si praedicare noluerint, sed et omnes inferiores clerici, vel laici, quibus deus intellectum dare dignatus est, si negligentes, sicut supra dixi, admonere vel castigare dissimulant, cau-*

deren aber findet der Begriff *Caesarius'* zufolge auf die Priester Anwendung, was er mit dem Beispiel der paulinischen Briefadressen zu belegen sucht.

Aufschlussreich ist die Auslegung (*interpretatio*) des Heiligkeitsbegriffs. Sie erfolgt aus dem Griechischen. Der Bischof übersetzt *sanctus* mit dem griechischen ἅγιος, ein Wort, das er aus ἅ + γῆ ableitet und mit *non + terrenus*, „nicht irdisch“, übersetzt³³⁸. Merkmal des Heiligen ist demnach die Ausrichtung auf das Himmlische und die gleichzeitige Trennung vom Irdischen. Der nachfolgende Satz („Wenn wir uns also mehr um die himmlischen als um die irdischen Dinge sorgen, wird uns diese Bezeichnung richtigerweise zuerkannt“) überträgt die etymologischen Überlegungen resümierend (*ergo*) auf die Ebene des bischöflichen Lebens: Die Bischöfe sind dann heilig, wenn sie sich am Himmlischen orientieren³³⁹.

Caesarius verleiht der Heiligkeitsvorstellung durch die Ableitung aus dem Griechischen einen neuen Bedeutungsgehalt; Heiligkeit wird nicht zuerst mit Reinheit, sondern mit Transzendenz assoziiert³⁴⁰. Die Termini *caeles* und *terrenus* treten dabei in direkte Opposition³⁴¹. Äußerer Ausdruck der Ausrichtung auf das Himmlische sind die regelmäßige „Lektüre der Bibel“ (*lectio divina*) und die „geistige Lehre“ (*spiritalis doctrina*)³⁴², ihr Ergebnis eine „wahrhafte Demut“ (*vera humilitas*) und „vollkommene Liebe“ (*perfecta caritas*)³⁴³.

sas se pro illis in die iudicii dicturos esse non dubitent; Presbyter müssen besonders in den Landgemeinden „bischöfliche“ Aufgaben übernehmen und haben deshalb eine vergleichbare Rechenschaftspflicht (*serm.* 225, 4 [CCL 104, 890 Morin]): *Sed, dicit aliquis, non sum episcopus nec presbyter: Quid ad me pertinet, qualiter se unusquisque exhibeat?* (hier in der Frage eines *fictus interlocutor*).

338 Vgl. Frank, *Etymology* 388 f. mit Parallelen zu dieser Etymologie.

339 Vgl. hierzu Pomer. 1, 8 (PL 59, 425): *Proinde vitae contemplativae sectator* (scil. der Bischof) *ad conditorem suum corde illuminandus accedat, ipsi contemplando atque infatigabiliter perfuendo vigilanter inserviat, ipsum iugiter concupiscat, prae amore eius omnia quibus inde potest averti, refugiat, omnes cogitationes suas, ac totam spem ex illius delectatione suspendat, litterarum divinarum sacris meditationibus vacet, in his se divinitus illuminatus oblectet, ibi se totum velut in speculo quodam refulgente consideret.*

340 Vgl. in einem Bild negativer Kleriker die gleiche Opposition „himmlisch – irdisch“ Caes. Arel. *serm.* 163, 2 (CCL 104, 669 Morin): *Quos enim mercennarios habet deus pater, nisi doctores ecclesiasticos vel reliquos clericos, qui non pro caelorum regno sed pro terreno lucro aut doctrinae insistere aut deo servire videntur?*

341 Vgl. Pomer. 1, 13, 1 (PL 59, 429): (scil. die Bischöfe) *coelestia sapiunt, terrena despiciunt.*

342 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 19 (CCL 103, 15 Morin); vgl. Pomer. 1, 8; 1, 13, 1 (PL 59, 425 f. 429): *Qui diligenter ea quae superius de vita contemplativa dicta sunt considerat, et, sufficienter, instructus intelligit quando et ubi possit eius perfectio comprehendere, non dubitabit ecclesiarum principes vitae contemplativae posse et debere fieri sectatores: Quia sive secundum opinionem quorundam nihil aliud sit vita contemplativa quam rerum latentium futurarumque notitia, sive vacatio ab omnibus occupationibus mundi, sive divinarum studium litterarum, sive, quod his probatur esse perfectius, ipsa visio dei.*

343 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 21 (CCL 103, 17 Morin).

Caesarius' Bestimmung des Heiligen ist für die Priester Charakterisierung und Anspruch zugleich. Im Vergleich mit den Laien deutet sich eine Zweistufenethik an, die an Kleriker, besonders an die höheren Kleriker, striktere Anforderungen stellt. Sie folgt aus der exklusiven Übertragung des Heiligkeitsprädikats auf die *sacerdotes*:

Ut ergo sanctum nomen non nobis ad iudicium imponatur, quod interpretatio nominis istius significat studeamus Christo auxiliante complere, ut simus sancti, id est, non terreni;

ut impleatur in nobis illud quod apostolus ait: (Si) consurrexistis cum Christo ... terram; et iterum: Dominus prope est; nihil solliciti sitis, sed in omni oratione et obsecratione; et iterum: Volo vos sine sollicitudine esse.

*Si ergo hoc secundum apostolum etiam a saecularibus convenit iugiter observari, quanto studio, quanta diligentia et cum quanto timore haec ab omnibus sacerdotibus oportet impleri?*³⁴⁴

Damit also dieser heilige Name uns nicht zum Urteil werde, wollen wir uns mit Christi Hilfe darum bemühen zu erfüllen, was die Übersetzung dieser Bezeichnung bedeutet, dass wir nämlich heilig sind, d. h. nicht irdisch.

So sollen in uns jene Worte des Apostels erfüllt werden: „Wenn ihr mit Christus auferweckt seid ... Erde“ (Col. 3, 1f.); ferner: „Der Herr ist nahe. Sorgt euch um nichts, sondern (scil. verharret) ganz im Gebet und im flehentlichen Bitten“ (Phil. 4, 5f.); weiter: „Ich will, dass ihr ohne Sorge seid!“ (1Cor. 6, 32).

Wenn es also gemäß dem Apostel richtig ist, dass dies auch von den Laien ununterbrochen beobachtet wird, mit einem wieviel größeren Eifer, mit einer wieviel größeren Sorgfalt, mit einer wieviel größeren Furcht muss dies dann von allen Priestern erfüllt werden?

Die Anforderungen an einen himmlischen, dem Irdischen entrückten Lebenswandel gelten demnach grundsätzlich für alle Christen, Kleriker wie Laien. Stellen aus den paulinischen Briefen (Col. 3, 1f.; Phil. 4, 5f.; 1Cor. 6, 32) sollen diese Interpretation unterstützen. Die nun aber enggeführte Heiligkeitsvorstellung verlangt von den *sacerdotes* eine besondere Lebensführung: Sie sollen sich mit größerem „Eifer“ (*studium*), mit größerer „Sorgfalt“ (*diligentia*) und mit größerer „Furcht“ (*timor*) dem Himmlischen zuwenden³⁴⁵.

Mit der Heiligkeitsvorstellung sind zudem auch bei Caesarius Forderungen an einen umfassend keuschen Lebenswandel (*castitas*) verbunden. Er ist gleichsam eine notwendige Ergänzung einer der Welt entsagenden Heiligkeit

344 Caes. Arel. *serm.* 1, 19 (CCL 103, 15 Morin).

345 Zur im 6. Jahrhundert verstärkten Differenzierung zwischen Klerikern und Laien vgl. Beck, *Care* 43f.

und Ausrichtung auf das Göttliche. Besonders Kleriker sind deshalb nicht nur zur *sanctitas*, sondern auch zur *castitas* verpflichtet, die bei Caesarius mehr und mehr eine zölibatäre Lebensform zu implizieren scheint³⁴⁶. In seiner 41. Predigt hält Caesarius fest:

Ergreife also gegen den Ansturm der Begierde die Flucht, wenn du den Sieg davon tragen willst; denn du sollst dich nicht schämen zu fliehen, wenn du das Siegeszeichen der Keuschheit (*castitatis palmam*) zu erringen verlangst. Daher, teuerste Brüder, müssen alle Christen, besonders aber Kleriker und Mönche, unwürdigen und ehrlosen Umgang meiden. Denn ohne Zweifel stürzt der schnell, der verdächtigen Umgang nicht meiden will³⁴⁷.

Caesarius versucht, den Umgang mit *extraneae mulieres* (hier wohl kein Terminus für Syneisakten³⁴⁸, sondern nur untechnisch für „fremde Frauen“ verwendet) zu untersagen. Kleriker und Mönche werden besonders angesprochen; nach einer Zweistufenethik sind an sie besondere Anforderungen zu stellen: Die Bischöfe sollen dem Herrn „unbefleckt“ (*immaculate*) dienen³⁴⁹.

In Rezeption seines Lehrers Pomerius greift Caesarius so einerseits allgemeine Vorstellungen sexueller Reinheit auf und verbindet sie andererseits mit dem Gedanken der Ausrichtung auf das Himmlische. *Castitas* und *sanctitas* ergänzen sich und beschreiben gleichsam zwei Seiten einer spezifischen Ethik: die Enthaltksamkeit in dieser Welt und die Ausrichtung auf das Himmlische. Die etymologische Herleitung des Heiligkeitsbegriffs aus dem Griechischen findet Caesarius dabei nicht in der Schrift des Pomerius, sondern entnimmt sie anderen Autoren (Rufin?³⁵⁰) oder einer zu seiner Zeit allgemeinen Tradition³⁵¹.

346 Vgl. auch Caes. Arel. *serm.* 51, 3 (CCL 103, 228 Morin): *Nemo ergo de sterilitate filiorum contretetur aut doleat, cum viderit tantos clericos, iunctos monachos aut sanctimoniales, sine carnalibus filiis usque ad vitae suae terminum in dei servitio permanere.*

347 Caes. Arel. *serm.* 41, 1 (CCL 103, 180f. Morin): *Ergo contra libidinis impetum adprehende fugam, si vis obtinere victoriam; nec tibi verecundum sit fugere, si castitatis palmam desideras obtinere. Unde, fratres carissimi, ab omnibus christianis, praecipue tamen a clericis vel monachis, indigna et inhonesta familiaritas fugienda est: Quia sine ulla dubitatione, qui familiaritatem non vult vitare suspectam, cito dilabitur in ruinam.*

348 Vgl. O. Hiltbrunner, Art. extraneus: ThLL 5, 2 (1931–1953) 2071f. sowie Hornung, *Kommentar* 226–235.

349 Caes. Arel. *serm.* 1, 21 (CCL 103, 17 Morin).

350 Vgl. Rufin. / Orig. in *Lev. hom.* 11, 1 (GCS Orig. 6, 448 Baehrens).

351 Zu weiteren Vorlagen vgl. o. S. 89.

3.3.3 Verhältnis von Priestertum und Mönchtum

Die bislang beobachtete geistig-asketische Konzeptualisierung des Klerus ist Teil eines übergeordneten Ansatzes des Caesarius, alle Christen, gleich ob Kleriker oder Laien, zu einem asketischen Leben anzuleiten. Die Askese ist für Caesarius das christliche Leitideal. Er, der selbst mehrere Jahre als asketischer Mönch lebte, sieht das asketische Ideal dabei exemplarisch im Mönchtum verwirklicht³⁵²; das Kloster als Ort des monastischen Lebens wird folgerichtig für ihn zum Modell christlichen Lebens, nach dem er den Klerus seiner Diözese zu formen sucht³⁵³.

Insofern ist die bei Caesarius zu beobachtende asketische Konzeptualisierung des Klerus Teil einer umfassenden Asketisierung der gesamten christlichen Gesellschaft, und eine Verhältnisbestimmung von Priestertum und Mönchtum muss im Rahmen des übergeordneten Kontexts erfolgen. Die Parallelisierung von Klerikern und Mönchen, die in manchen Predigten zu beobachten ist, lässt erkennen, dass das Mönchtum bzw. die im Mönchtum verwirklichte Askese besonders für den Klerus, für die Presbyter und Bischöfe, Vorbildcharakter haben³⁵⁴.

In seiner 27. Predigt nennt Caesarius Kleriker und Mönche in einer Anzahl verschiedener Gruppen, die der Welt fliehen und ein auf Gott ausgerichtetes Leben zu führen versuchen:

*Vitis autem significat servos dei, ab-
bates, monachos vel clericos spirita-
les, in deo vacantes, et doctrinae iu-
giter insistentes, et si qui sunt alii si-
miles horum, qui contempto mundo
deo die noctuque deserviunt: Quo
servitio in aeterna beatitudine ube-
res fructus habere creduntur*³⁵⁵.

Der Weinstock aber steht für die Diener Got-
tes, Äbte, Mönche, auch geistliche Kleriker, Men-
schen, die frei sind für Gott, ununterbrochen
seiner Lehre anhängen, und noch irgendwelche
anderen, die ihnen ähnlich sind und in Verach-
tung der Welt Gott Tag und Nacht dienen: Durch
diesen Dienst sollen sie in der ewigen Herrlich-
keit reiche Frucht haben.

Zwei Paragraphen später erscheinen Kleriker und Mönche erneut nebeneinander:

³⁵² Vgl. Christophe, *Cassien* 50.

³⁵³ Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 181: „His model for this Christian community was the monastery, which stood for him, as it had for Augustine, as an image of the city of god on earth“ sowie Christophe, *Cassien* 49.

³⁵⁴ Vgl. Angenendt, *Liturgie* 197: Der Klerus sollte zu einer „quasimonastischen Lebensform“ geführt werden.

³⁵⁵ Caes. Arel. *serm.* 27, 1 (CCL 103, 119 Morin).

*Qui sunt domestici fidei, fratres, nisi clerici boni, monachi, et quicumque alii servi dei, impedimenta huius mundi fugientes, deo vacantes, lectionibus et orationibus insistentes?*³⁵⁶

Wer sind, Brüder, die, „die im Glauben verbunden sind“³⁵⁷, andere als gute Kleriker, Mönche und andere Diener Gottes, die den Hindernissen dieser Welt fliehen, für Gott frei sind und sich Lesungen und Gebeten hingeben?

Die Kleriker werden an beiden Stellen neben den Mönchen und anderen „Dienern Gottes“ genannt, die sich durch ihre alleinige Ausrichtung auf Gott auszeichnen: Weltflucht, Freisein für Gott, Lesung und Gebet sind typische Kennzeichen eines asketischen Lebenswandels. Der Maßstab, an dem das Leben der „guten“³⁵⁸ Kleriker ausgerichtet werden soll, ist damit wie bei den Mönchen das Ideal eines asketischen Lebens; Unterschiede zwischen beiden Lebensformen werden nicht hervorgehoben³⁵⁹.

Der Befund wird durch weitere Stellen in den Predigten des Caesarius bestärkt. In der bereits oben zitierten 41. Predigt³⁶⁰ wird besonders Klerikern und Mönchen der Umgang (*familiaritas*) mit *extraneae mulieres* untersagt³⁶¹. Beide, Kleriker und Mönche, mahnt der Bischof in seiner Gemeinde vor einer nur äußerlich verstandenden Keuschheit, die die Gefahr, die von den Begierden für das Herz drohe, unberücksichtigt lässt³⁶².

Die keusche, die asketische Lebensform ist bei Caesarius das Ideal christlichen Lebens, zu ihr sind grundsätzlich alle Christen³⁶³, im Besonderen aber Kleriker und Mönche, verpflichtet (*praecipue tamen a clericis vel monachis indi-*

356 Caes. Arel. *serm.* 27, 3 (CCL 103, 121 Morin).

357 Vgl. Gal. 6, 10.

358 Durch die genauere Charakterisierung der Kleriker mittels adjektivischer Attribute (*spiritalis, bonus*) wird deutlich, dass nicht alle Kleriker asketisch leben.

359 Zur Kritik des aristokratischen Episkopats an der Aufnahme allzu vieler Asketen in das Bischofsamt vgl. Gassmann, *Episkopat* 79 f.

360 Vgl. o. S. 91.

361 Caes. Arel. *serm.* 41, 1 (CCL 103, 180 f. Morin).

362 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 155, 3 (CCL 104, 633 Morin): *Et revera, fratres carissimi, quid prodest viro vel feminae, clerico vel monacho vel sanctaemoniali, si in corpore virginitas custoditur, quando per malas concupiscentias cordis integritas violatur?*; vgl. Caes. Arel. *serm.* 155, 4 (CCL 104, 634 Morin).

363 Vgl. die allen Christen geltende Auflistung christlicher Pflichten (Caes. Arel. *serm.* 16, 2 [CCL 103, 27 Morin]): *Non nobis sufficit, fratres, quod christianum nomen accepimus, si opera christiana non fecerimus. Illi enim prodest quod christianus dicitur, qui castitatem diligit, ebrietatem fugit, superbiam detestatur, invidiam velud venenum diaboli respuit. Ille vere christianus est, qui furtum non facit, qui falsum testimonium non dicit, qui nec mentitur nec*

*gna et inhonesta familiaritas fugienda est*³⁶⁴). Merkmale asketischen Lebens (Weltflucht, Gebet und Keuschheit), die Caesarius selbst als Mönch kennengelernt hatte, werden zu Kennzeichen klerikalen Lebens³⁶⁵.

Fragen der Vereinbarkeit von asketisch-monastischer Lebensform und priesterlichem Leben in der Welt, die bei anderen spätantiken Autoren behandelt werden, werden dabei nicht thematisiert. Caesarius setzt offenbar schlicht voraus, dass der Kleriker sich mehr und mehr von der Welt ab- und dem Geistigen, dem Göttlichen, zuwenden kann: Er, der derart den Gläubigen das Wort Gottes verkündigt, predigt und sich dabei aller unzüchtigen Geschichten und Witze enthält³⁶⁶, wird nach Mt. 13, 7 und in Abwandlung einer patristischen Auslegungstradition³⁶⁷, die das biblische Gleichnis auf den Wert und Rang unterschiedlicher christlicher Lebensformen bezieht, nicht nur den 100-, sondern auch den 60- und 30-fachen Lohn für sein Leben erhalten³⁶⁸.

periurat, qui adulterium non committit, qui ad ecclesiam frequentius venit, qui de fructibus suis non gustat nisi prius ex ipsis deo aliquid offerat, qui decimas annis singulis erogandas pauperibus reddit, qui sacerdotibus suis honorem inpendit, qui omnes homines sicut se ipsum diligit, qui nullum hominem odio habet (Liste wird von Caesarius weiter fortgesetzt).

364 Caes. Arel. *serm.* 41, 1 (CCL 103, 180 f. Morin).

365 Zur Charakterisierung der Askese auch Scheibelreiter, *Episkopat* 139: „Diese Askese hat freilich nichts mit den rigoristischen Kasteiungen der ägyptisch-syrischen Einsiedler zu tun; sie erzeugt zunächst nur einen Verzicht auf eine dem weltlichen Adel selbstverständliche Lebensart“.

366 Zur Bedeutung der Predigt für Bischöfe vgl. Pomer. 1, 20, 1 (PL 59, 434): (...) *quia ad hoc est ecclesiae dei praepositus* (scil. sacerdos), *ut non solum bene vivendo, alios exemplo suae conversationis instituat, sed etiam fiducialiter praedicando, singulis ante oculos peccata sua constituat*.

367 Vgl. auch Caes. Arel. *serm.* 6, 7 (CCL 103, 35 Morin): (...): *ut tunc purgata et bene culta cordis nostri terra cum gaudio semen verbi dei possit excipere, et non solum trigesimum sed etiam sexagesimum et centesimum fructum reddere. Tres enim professiones sunt in sancta ecclesia catholica sunt virgines, sunt viduae, sunt etiam coniugati. Virgines exhibent centesimum, viduae sexagesimum, coniugati vero trigesimum*.

368 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 10 (CCL 103, 7 Morin): *Ut ergo nos ab isto auditu malo liberari, et in memoria aeterna iusti esse mereamur, quantum possumus, non solum maioribus festivitatis, sed etiam reliquis temporibus omni die dominico verbum dei praedicemus, nec in ecclesia tantum, sed, sicut supra suggessi, et ad convivium lectionem divinam relegi faciamus, et in conloquio, in consessu, in itinere, et ubicumque fuerimus, repudiatis ociosis fabulis et mordacibus iocis verbum domini fidelium cordibus referre festinemus; ut de terra bona centesimum et sexagesimum vel tricesimum fructum colligere mereamur, et de agro nobis commisso non spinae nec zizaniae alligentur ad comburendum, sed triticum congregetur in caelesti horreo feliciter reponendum*.

3.3.4 Zusammenfassung

Caesarius versucht unter allen Christen seiner Diözese, Klerikern, Mönchen und Laien, ein asketisches Ideal zu implementieren. Er, der selbst für mehrere Jahre als Mönch in Lérins lebte, nutzt hierzu die Predigt als katechetisches Mittel³⁶⁹.

Vor dem Hintergrund dieser übergeordneten Intention gerät auch der Klerus in den Blick; ein stringentes Konzept entwickelt Caesarius jedoch nicht. Christophe hält fest:

Les sermons de Césaire n'ont pas l'ambition de fournir la synthèse d'un traité de morale: l'évêque d'Arles est avant tout un pasteur d'âmes, et personne ne pourrait le lui reprocher³⁷⁰.

Die Vorstellung eines guten Bischofs formuliert Caesarius in Bildern (Aufseher, Hirte, Steuermann); bischöfliche Pflichten und Aufgaben werden in einzelnen Sermones genannt, oftmals ohne sie gedanklich auszuführen oder zu verbinden. Charakteristisch ist *Serm.* 1, 12: Caesarius listet in lockerer Folge alttestamentliche und neutestamentliche Stellen auf, die, auf den Bischof bezogen, Eigenschaften und Qualitäten des Amtsträgers beschreiben (hier besonders seine Pflicht zu predigen)³⁷¹. Eine umfassende Systematik lässt sich nicht erkennen und liegt wohl auch nicht in Caesarius' Intention.

Die asketische Konzeptualisierung des Klerus verbleibt deswegen insgesamt im Bereich einer panoramaartigen Skizze. An der Spitze steht die Neuformulierung des Heiligkeitsbegriffs, die durch die Herleitung aus dem Griechischen nicht auf Reinheitsvorstellungen enggeführt, sondern positiv auf die himmlische Ausrichtung fokussiert wird: Heiligkeit bedeutet demnach vor allem „nicht-irdisch“, d. h. konzentriert auf das transzendent Göttliche, zu sein; Vorstellungen bzw. Verpflichtungen sexueller Keuschheit werden daraus erst im Rahmen konkreter Anforderungen an eine klerikale Lebensführung abgeleitet.

Kleriker, in erster Linie Bischöfe, sowie Mönche unterliegen besonderen Anforderungen an ihren Lebensstil, die sich aus der Engführung des Heiligkeitsideals auf den Klerus ergeben³⁷². Kleriker sollen besonders „heiligmäßig“,

³⁶⁹ Vgl. Leyser, *Authority* 95–100.

³⁷⁰ Christophe, *Cassien* 66.

³⁷¹ Caes. Arel. *serm.* 1, 12 (CCL 103, 8–10 Morin).

³⁷² Vgl. Salv. Mass. *eccl.* 2, 9, 37 (SC 176, 212–214 Lagarrigue): *Superest de ministris et sacerdotibus quiddam dicere, licet superflue forte aliqua dicantur! Quidquid enim de aliis omnibus dictum est, magis absque dubio ad eos pertinet, qui exemplo esse omnibus debent et quos utique tanto antistare ceteris oportet devotione, quanto antistant omnibus dignitate. Quid*

d. h. asketisch leben. Von ihnen werden der Rückzug aus der Welt, die Schriftlektüre, das Gebet und ein regelmäßiges Fasten gefordert³⁷³. Insofern entwirft Caesarius eine Zweistufenethik, die zwischen Gemeindegliedern einerseits und Klerikern sowie Mönchen andererseits unterscheidet³⁷⁴.

3.4 Gregor der Große (*Regula pastoralis*)

3.4.1 Allgemeines

Mit Analyse und Interpretation der „Pastoralregel“ Gregors des Großen wird die Reihe spätantiker Pastoralen wieder aufgenommen. Vergleichbar den Schriften von Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus stellt die Regel am Ende des sechsten Jahrhunderts gleichsam ein abschließendes und die Traditionen zusammenführendes Handbuch pastoraler Reformansätze für das Bischofsamt dar³⁷⁵:

Eindeutig bildet die *Regula Pastoralis* mit den Werken Gregors von Nazianz und Johannes Chrysostomus eine Trilogie ... Alle drei genannten Werke befassen sich mit dem Idealbild des Hirten.³⁷⁶

Für die genaue Datierung der Schrift gibt Gregor selbst einen Hinweis, hält er doch in seinem fünften Brief an den spanischen Bischof Leander fest, dass er die Regel am Anfang seines Episkopats geschrieben habe (*in episcopatus mei exordio scripsi*³⁷⁷)³⁷⁸. Die Forschung geht daher davon aus, dass Gregor das Werk vom Herbst des Jahres 590 bis zum Frühjahr des Jahres 591 (Februar 591) verfasst hat³⁷⁹. Teile der Schrift dürften gleichwohl älter sein und auf die konstantinopolitanen Zeit des römischen Bischofs zurückgehen³⁸⁰.

est enim aliud principatus sine meritorum sublimitate nisi honoris titulus sine homine, aut quid est dignitas in indigno nisi ornamentum in luto? Et ideo cunctos, qui sacri altaris suggestu eminent, tantum excellere oportet merito quantum gradu.

373 Zu Fastenpraktiken in Gallien vgl. auch Shanzer, *Bishops* 217–236.

374 An verschiedenen Stellen gewährt Caesarius einen Einblick in Missstände, die unter Klerikern bestehen. Zu ihnen zählen eine zu starke Verankerung in der Welt, Trunksucht und Müßiggang; vgl. Caes. Arel. *serm.* 7, 3 (CCL 103, 39 Morin); *serm.* 55, 5 (CCL 103, 244 Morin): *Et quidem, fratres, aliquotiens verum est: Sunt, quod peius est, etiam et clerici, qui se inebriare solent, et causas iustas subvertere, et in festivitibus causas dicere, et litigare, et negotia exercere non erubescunt.*

375 Vgl. Demacopoulos, *Gregory* 53–56.

376 Floryszczak, *Regula pastoralis* 78.

377 Greg. M. *ep.* 5, 53 (CCL 140, 348 Norberg).

378 Vgl. Speigl, *Pastoralregel* 62.

379 Vgl. B. Judic: SC 381, 21 f. Judic / Rommel / Morel; Müller, *Führung* 119.

380 Möglicherweise ergibt sich dies auch aus den zeitlich schwer zu datierenden *Moralia*:

Zeitlich steht die Regula damit der sog. Synodica nahe, Gregors Amtsantrittsschreiben, das dieser an die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sowie an den Expatriarchen von Antiochien geschickt hat³⁸¹. In ihm gibt Gregor nicht nur seinen Amtsantritt als römischer Bischof bekannt, sondern lässt auch Aspekte seines Amtsverständnisses erkennen. „Pastoralregel“ und Synodica werden daher gemeinsam als Ausdruck von Gregors Pastoralverständnis interpretiert³⁸².

Die Schrift wird mit einer Adresse eröffnet: Gregor nennt als Adressaten einen nicht näher spezifizierten Mitbischof: *Reverentissimo et sanctissimo fratri Joanni coepiscopo, Gregorius*³⁸³. Lange war umstritten, welchen seiner Kollegen Gregor damit bezeichnet (Johannes von Ravenna³⁸⁴ oder Johannes von Konstantinopel³⁸⁵). Erst in jüngerer Zeit zeichnet sich ein Konsens ab, den Adressaten mit Johannes von Ravenna zu identifizieren³⁸⁶.

Die eigentliche Regel ist, wie bei Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, in einen knappen Erzählrahmen eingebettet: Gregor sucht sich gegen Johannes' Vorwurf zu verteidigen, er habe sich durch Flucht des Bischofsamts entziehen wollen: „Du tadelst mich in gütiger und demütiger Absicht, ich hätte mich verstecken und der Last der Seelsorge fliehen wollen“³⁸⁷. Die Anlage des Rahmens lässt nicht nur die Rezeption der Vorgänger erkennen, sondern ist hinsichtlich des Fluchtmotivs auch als topisch zu charakterisieren.

Die Apologetik gegen den Vorwurf des Kollegen, die den Auftakt der Regel bestimmt, tritt in ihrem weiteren Verlauf zurück: Gregor verfolgt ein übergeordnetes Ziel. Er will zeigen, „wie ein Bischof beschaffen sein muss“³⁸⁸. Sein Vorhaben gliedert er in vier Teile, die er im Vorwort folgendermaßen charakterisiert:

Greg. M. *moral.* 30, 13 (CCL 143B, 1500 Adriaen) kündigt an, sich in einem eigenen Werk mit den verschiedenen Hörertypen einer Predigt auseinandersetzen zu wollen, ein Vorhaben, das er in der Pastoralregel umsetzt.

381 Vgl. Greg. M. *ep.* 1, 24 (MGH Ep. 1, 28–37 Ewald / Hartmann); Manselli, *Gregor* 934; Speigl, *Pastoralregel* 62.

382 Vgl. Speigl, *Pastoralregel* 62.

383 Greg. M. *past. praef.*: SC 381, 124 Judic / Rommel / Morel.

384 Vgl. Pietri / Pietri, *Prosopographie* 1, 1087–1093 s. v. Iohannes nr. 41.

385 Vgl. Müller, *Führung* 120 f.

386 Vgl. B. Judic: SC 381, 16 mit Anm. 3 Judic / Rommel / Morel mit einem Überblick über die Forschungspositionen.

387 Greg. M. *past. praef.* (SC 381, 124 Judic / Rommel / Morel): *Pastoralis curae me pondera fugere delitescendo voluisse, benigna, frater carissime, atque humili intentione reprehendis* (...).

388 Greg. M. *past.* 3 praef. (SC 382, 258 Judic / Rommel / Morel): *Quia igitur qualis esse debeat pastor ostendimus, nunc qualiter doceat demonstramus*.

Quadripartita vero disputatione liber iste distinguitur, ut ad lectoris sui animum ordinatis allegationibus quasi quibusdam pastibus gradiatur.

*Nam cum rerum necessitas exposcit, pensandum valde est ad culmen quisque regiminis qualiter veniat; atque ad hoc rite perveniens, qualiter vivat; et bene vivens, qualiter doceat; et recte docens, infirmitatem suam quotidie quanta consideratione cognoscat, ne aut humilitas accessum fugiat, aut perventioni vita contradicat; aut vitam doctrina destituat; aut doctrinam praesumptio extollat*³⁸⁹.

Dieses Buch aber gliedert sich in eine vierteilige Erörterung, damit es gleichsam schrittweise in einer geordneten Darlegung zur Seele seines Lesers gelangt:

Denn da es der Ernst des Gegenstandes verlangt, muss man sehr genau überlegen, wie jemand zur Spitze des Leitungsamtes gelangt, wie er, wenn er rechtmäßig dorthin gelangt, leben soll, wie er, wenn er dort angemessen lebt, lehren soll, und wie er, wenn er richtig lehrt, täglich seine Schwachheit bedenken soll, damit die Demut nicht den Amtsantritt meide, das Leben nicht dem Amt widerspreche, die Lehre nicht das Leben im Stich lasse oder die Anmaßung die Lehre beseitige.

Die Regel lässt einen planvollen Aufbau erkennen. Sie ist nicht spontan verfasst, sondern das Ergebnis einer Konzeption³⁹⁰: Zunächst werden Anforderungen an die Kandidaten für ein bischöfliches Amt formuliert (*qualiter veniat*); der Zugang muss genauer geregelt und an Qualitätsanforderungen gebunden werden. Der zweite Teil stellt eine spezifische Amtsethik in den Mittelpunkt (*qualiter vivat*), der dritte benennt Anforderungen an die angemessene bischöfliche Lehre bzw. Predigt (*qualiter doceat*)³⁹¹. Der vierte und letzte Teil verlangt vom Amtsträger eine tägliche Demutsübung (*infirmitatem suam quotidie quanta consideratione cognoscat*)³⁹².

Der Umfang der einzelnen Teile variiert stark: Mit 40 Kapiteln ist der dritte der längste, während der erste und zweite mit jeweils elf Kapiteln deutlich knapper sind und der vierte Abschnitt gar nur ein Kapitel umfasst. Für die Frage der Asketisierung des Klerus sind besonders der erste und zweite Teil zu berücksichtigen, die den Zugang zum Bischofsamt und die Lebensform der Amtsträger genauer zu bestimmen suchen³⁹³.

389 Greg. M. *past. praef.* (SC 381, 124 Judic / Rommel / Morel).

390 Vgl. B. Judic: SC 381, 410 Judic / Rommel / Morel.

391 Gregor geht hierbei besonders auf die unterschiedlichen Hörer der bischöflichen Predigt ein und unterscheidet 78 Hörerkategorien, die er in 39 antithetischen Paaren auflistet; sie sollen im Zentrum bischöflicher Ermahnung stehen; vgl. Müller, *Führung* 132.

392 Für eine knappe inhaltliche Skizze der einzelnen Teile vgl. Hürten, *Gregor* 20.

393 Zu Askese und Verzicht bei Gregor Leyser, *Authority* 131–159.

3.4.2 Priesterbild

Eine Zentralstelle für die Konzeption des Bischofs bzw. Priesters ist das zehnte Kapitel. Gregor hat voranstehend die spezifischen Kompetenzen angeführt, die er von Kandidaten für das Bischofsamt erwartet: Zum Schluss des ersten Teils sucht er diese noch einmal zusammenzufassen³⁹⁴ und prägt die Vorstellung des *spiritaliter vivere*, des „geistigen Lebens“ der Kandidaten:

<i>Ille igitur, ille modis omnibus debet ad exemplum vivendi pertrahi, qui cunctis carnis passionibus moriens iam spiritualiter vivit, qui prospera mundi postposuit, qui nulla adversa pertimescit, qui sola interna desiderat</i> ³⁹⁵ .	Jener also (scil. der Kandidat), jener muss in jeder Hinsicht zu einem Beispiel (scil. richtigen) Lebens werden, der allen Leidenschaften des Fleisches stirbt und schon geistlich lebt, der das Glück der Welt hinten anstellt, der kein Unglück fürchtet und der allein nach Innerem verlangt.
--	--

Gregor fokussiert die verschiedenen Anforderungen an Kandidaten des Bischofsamts auf die Vorstellung eines geistigen Lebens. Die „Leidenschaften des Fleisches“ (*passiones carnis*), das „irdische Glück“ (*prospera mundi*) und auch „Unglück“ (*adversa*) treten den „inneren Dingen“ (*interna*) gegenüber. Das Gegenteil von *spiritaliter* ist *carналiter*, „fleischlich“³⁹⁶. Es erscheint an der zitierten Stelle in den „Leidenschaften des Fleisches“.

Der Kandidat bzw. dann auch der Bischof³⁹⁷ sollen sich vom Irdischen (Fleischlichen) trennen und ein geistiges Leben führen. Kontemplation steht im Mittelpunkt. Die Vorstellung verweist wesentlich auf asketisch-monastische Vorbilder, die Gregor bereits hier (wenn auch noch in unspezifischer Weise) zu Kennzeichen eines geeigneten kirchlichen Amtsträgers erhebt³⁹⁸.

Erfüllt er die Anforderungen an ein geistiges Leben, dann wird er zum Vorbild, dem die Gemeinde nachstreben soll³⁹⁹. Eine Zweistufenethik deutet sich

394 Zur Funktion des Kapitels vgl. Floryszczak, *Regula pastoralis* 121.

395 Greg. M. *past.* 1, 10 (SC 381, 160–162 Judic / Rommel / Morel).

396 Vgl. Greg. M. *moral.* 11, 32, 44 (CCL 143A, 610 Adriaen): *Ac si aperte dicat: Non ego carnaliter, sed spiritualiter loquor, quia per sensum spiritus audio quae per ministerium corporis profero; moral.* 18, 54, 89 (CCL 143A, 952 Adriaen): *Ac si aperte diceretur: Nullus umquam deum spiritualiter videt, et mundo carnaliter vivit.*

397 Demacopoulos, *Monk* 162 geht davon aus, dass sich Gregor in seinem Reformansatz nicht nur auf Bischöfe oder Priester bezieht, sondern auf „anyone vested with pastoral authority“.

398 Vgl. Rudmann, *Mönchtum* 33 f., der Weltflucht und Weltentsagung unter den Charakteristika in Gregors Zeichnung des Mönchtums anführt, sowie Demacopoulos, *Monk* 166.

399 Vgl. Dietrich, *Knowledge* 141.

an, die an das Leben des Vorstehers einer Gemeinde größere Anforderungen als an den Laien stellt und beide Lebensformen von einander trennt. Der Gedanke wird von Gregor entschiedener zu Beginn des zweiten Teils formuliert: „Die Lebensweise des Vorstehers muss die des Volkes um so viel übertreffen, wie das Leben des Hirten sich gewöhnlich von dem seiner Herde unterscheidet“⁴⁰⁰.

Merkmale eines geeigneten Bischofs erscheinen in einer Liste, die Kandidaten benennt, die sich gerade wegen ihrer Neigung zur Kontemplation und Ausrichtung auf das Göttliche von kirchlichen Ämtern und Funktionen zurückzuhalten suchen⁴⁰¹:

*Nam sunt nonnulli, qui eximia virtutum dona percipiunt, et pro exercitatione caeterorum magnis muneribus exaltantur, qui studio castitatis mundi, abstinentiae robore validi, doctrinae dapibus referti, patientiae longanimitate humiles, auctoritatis fortitudine erecti, pietatis gratia benigni, iustitiae severitate districti sunt*⁴⁰².

Denn es gibt einige, die außerordentliche Tugendgaben empfangen und sich aufgrund großer Anlagen für die Unterweisung anderer auszeichnen, die aufgrund des Eifers in der Keuschheit rein, aufgrund der Stärke der Enthaltsamkeit kräftig, mit den Speisen der Gelehrsamkeit erfüllt, durch die Langmut der Geduld demütig, durch die Kraft ihres Ansehens erhaben, durch die Gnade ihrer Frömmigkeit mild und (schließlich) durch die Strenge ihrer Gerechtigkeit entschieden sind.

Gregor führt in lockerer Folge „Tugenden“ (*virtutes*) an, die er von einem geeigneten Amtsträger erwartet: „Keuschheit“ (*castitas*), „Enthaltsamkeit“ (*abstinentia*), „Gelehrsamkeit“ (*doctrina*), „Geduld“ (*patientia*), „Ansehen“ (*auctoritas*)⁴⁰³, „Frömmigkeit“ (*pietas*) und „Gerechtigkeit“ (*iustitia*). Durch die Attribute „rein“ (*mundus*) und „demütig“ (*humilis*) werden zudem weitere Tugenden bzw. Leitideale aufgerufen.

Castitas bezieht Gregor zumeist auf die sexuelle Sittsam- und auch Enthaltsamkeit⁴⁰⁴, *abstinentia* zielt auf die maßvolle Lebensführung (unter Umstän-

400 Greg. M. *past.* 2, 1 (SC 381, 174 Judic / Rommel / Morel): *Tantum debet actionem populi actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris.*

401 Vgl. Floryszczak, *Regula pastoralis* 115–117.

402 Greg. M. *past.* 1, 5 (SC 381, 144 Judic / Rommel / Morel).

403 Vgl. Wagenvoort / Tellenbach, *Auctoritas* 907 f.

404 Vgl. Greg. M. *hom. in Ez.* 1, 10, 23 (CCL 142, 156 Adriaen): *Et saepe alii ad exhortationis verbum in semetipsis iam carnis immunditiam vincunt, corpus in castitate custodiunt, nec tamen adhuc animum, sicut debent, proximis inclinant, sed per rigorem superbiae in cogitatione se elevant; hom. in Ev.* 20, 14 (CCL 141, 168 Étaix): *Quid est autem regnum caelorum, nisi locus*

den die Nahrungsaskese)⁴⁰⁵. Wie bereits bei anderen christlichen Autoren zu beobachten war, so sind auch hier die Termini nicht nur konkret, sondern vor allem ethisch zu interpretieren. Keuschheit und Enthaltbarkeit werden zu Kennzeichen einer umfassenden Lebensform der Kandidaten für das Bischofsamt; darauf deutet auch ihre Nennung im Verbund mit weiteren Tugenden hin, die insgesamt ein Ideal klerikalen Lebens entwerfen.

Demut (*humilis*) gilt als monastische Tugend; besonders in nachkonstantinischer Zeit ist sie „Kernstück der christl. Lebens- u. Sittenlehre“⁴⁰⁶. Die „Geduld“ (*patientia*) ist für Gregor gar die Wurzel und Wächterin aller Tugenden⁴⁰⁷.

Im Hintergrund der Liste können klassische Tugendkataloge stehen⁴⁰⁸, die auch Gregor rezipiert⁴⁰⁹, oder biblische Vorstellungen, etwa die sieben Gaben des Heiligen Geistes nach Jes. 11, 2; gleichwohl scheint die hier genannte Liste der Tugenden von ihnen allenfalls inspiriert, nicht im engeren Sinne entlehnt⁴¹⁰.

In Summe deuten die angeführten Tugenden auf eine asketische Konzeptualisierung des Klerus: Er soll sich wesentlich durch asketische Tugenden auszeichnen. Dass diese bei Gregor von monastischen Vorbildern inspiriert sind, ergibt sich unmittelbar aus dem weiteren Verlauf des Kapitels:

iustorum? Solis enim iustis caelestis patriae praemia debentur, ut humiles, casti, mites atque misericordes ad gaudia superna perveniant. Cum vero quis vel superbia tumidus, vel carnis facinore pollutus, vel iracundia accensus, vel crudelitate impius, post culpas ad paenitentiam redit, et vitam aeternam percipit, quasi in locum peccator intrat alienum.

405 Vgl. Greg. M. *moral.* 16, 6, 10 (CCL 143A, 804 Adriaen): *Nam sunt nonnulli qui ita virginitati carnis student, ut nuptias damnent; et sunt nonnulli qui ita abstinentiam laudant, ut sumentes alimenta necessaria detestentur; moral.* 20, 14, 33 (CCL 143A, 1027 Adriaen): *Videas namque nonnullos iam sublimia agere, iam in abstinentiae, iam in doctrinae opere patrum praecedentium exempla sectari; hom in Ez.* 1, 8, 7 (CCL 142, 105 Adriaen): *Antiquus vero inimicus castitatem in nobis, si sine caritate fuerit, non timet, quia ipse nec carne premitur, ut in eius luxuria dissolvatur. Abstinentiam non timet, quia ipse cibo non utitur, qui necessitate corporis non urgetur; hom. in Ev.* 16, 5 (CCL 141, 113 Étaix): *Sed quia diebus lectio congruit, nam quadraginta dierum abstinentiam nostri redemptoris audivimus, qui quadragesimae tempus inchoamus, discutiendum nobis est cur haec ipsa abstinentia per quadraginta dierum numerum custoditur.*

406 Dihle, *Demut* 775.

407 Greg. M. *hom. in Ev.* 35, 4 (CCL 141, 324 Étaix): *Idcirco possessio animae in virtute patientiae ponitur, quia radix omnium custosque virtutum patientia est; vgl. zur Geduld bei Gregor auch Spanneut, Geduld* 279 f.

408 Zur Gerechtigkeit als Tugend vgl. Dihle, *Gerechtigkeit* 354.

409 Vgl. Vögtle, *Tugend- und Lasterkataloge*; Berger, *Gattungen* 1088–1092. 1201–1204.

410 Vgl. Zöckler, *Tugendlehre* 116.

Sunt itaque nonnulli qui magnis, ut diximus, muneribus ditati, dum solius contemplationis studiis inardescunt, parere utilitati proximorum in praedicatione refugiunt, secretum quietis diligunt, secessum speculationis petunt.

*De quo si districte iudicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt*⁴¹¹.

Deshalb gibt es einige, die, obwohl sie mit großen Gaben, wie wir gesagt haben, ausgestattet sind, da sie allein im Eifer nach Kontemplation brennen, es vermeiden, in der Predigt dem Nutzen der Nächsten zu gehorchen, die die Abgeschiedenheit der Ruhe lieben und nach der Einsamkeit der Betrachtung verlangen.

Wenn sie deswegen streng verurteilt werden sollen, sind sie ohne Zweifel für so viele verantwortlich, wievielen sie, wenn sie denn in die Öffentlichkeit gekommen wären, hätten nützlich sein können.

Gregor nennt weitere Charakteristica der für das Bischofsamt geeigneten Kandidaten: „Eifer für die Kontemplation“ (*studia contemplationis*) und das Verlangen nach „Ruhe“ (*quies*) und „Abgeschiedenheit“ (*secessus*). Gerade diese Eigenschaften sind, wie Remigius Rudmann herausgearbeitet hat, besonders für das Mönchtum charakteristisch⁴¹²:

Kein Wort begegnet so oft, wenn Gregor vom Mönchtum spricht, wie die friedvolle Geborgenheit und Ruhe, „quies“⁴¹³; (...) Die gedankliche Verbindung zwischen „Mönchtum und Kontemplation“ zeigt sich bei Gregor oft. Der Mönch „wohnt bei sich“ („habitare secum“⁴¹⁴), „sammelt sich, findet zu sich selbst zurück“ („colligere ad semetipsum“⁴¹⁵), gibt sich der heiligen Betrachtung hin („sacris meditationibus deditus“⁴¹⁶), bewegt sich bereits im Himmlischen („caelestia cogitare“⁴¹⁷)⁴¹⁸.

Wenn Gregor also an dieser Stelle die Eigenschaften der Kandidaten für das Bischofsamt mit den Termini der *contemplatio*, der *quies* oder auch des *secessus*

411 Greg. M. *past.* 1, 5 (SC 381, 148 Judic / Rommel / Morel).

412 Vgl. Rudmann, *Mönchtum* 33–35.

413 Rudmann, *Mönchtum* 35; vgl. Greg. M. *ep.* 1, 30 (CCL 140, 37 Norberg): *Sed contra amorem non modice contristor, quia quietem me quaerere cognovistis et ad inquietudinem perduxistis*; *ep.* 11, 2 (CCL 140A, 860 Norberg): *Vos ergo, qui in tanta quietis vestrae serenitate tranquillam vitam ducitis et securi quasi in litore statis, (...)*.

414 Greg. M. *dial.* 2, 3, 5 (SC 260, 142 de Vogüé / Antin).

415 Greg. M. *hom. in Ez.* 1, 11, 6 (CCL 142, 171 Adriaen).

416 Greg. M. *hom. in Ez.* 2, 7, 11 (CCL 142, 325 Adriaen).

417 Greg. M. *dial.* 1 *introd.* 3 (SC 260, 12 de Vogüé / Antin).

418 Rudmann, *Mönchtum* 37.

charakterisiert, dann kann kein Zweifel daran bestehen, dass er monastische Vorbilder bzw. Leitideale auf den Klerus überträgt: Der eigentlich geeignete Kandidat für das Bischofsamt ist damit der asketisch lebende Mönch⁴¹⁹.

Dabei sind Gregor Schwierigkeiten der Vereinbarkeit von geistig-kontemplativer Konzeption des Bischofsamts und der Stellung des Bischofs in der Welt durchaus bewusst⁴²⁰: Der Vorsteher der Gemeinde hat zwischen der Sorge um die äußeren Dinge und der geistigen Ausrichtung auf das Himmlische zu vermitteln. Im Bischofsamt finden nach Gregor wie schon bei seinen Vorgängern Elemente einer *vita contemplativa* und einer *vita activa* in einer *vita mixta* zusammen:

*Sit rector internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens; ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat, aut solis interioribus occupatus, quae foris debet proximis non impendat*⁴²¹.

Der Leiter soll die Sorge für die inneren Dinge nicht durch die Beschäftigung mit äußeren Dingen vermindern, und ebenso soll er durch seinen Eifer für die inneren Dinge nicht die Sorge für die äußeren vernachlässigen; damit er weder, den äußeren Dingen ergeben, von den inneren (Superl.) ablässt, noch, allein mit inneren Dingen befasst, das, was er den Nächsten in Bezug auf die äußeren Dinge schuldet, nicht aufwendet.

Der Bischof (*rector*⁴²²) muss in seinem Amt zwischen den *interna*, „den inneren Dingen“, und den *exteriora*, „den äußeren Dingen“, vermitteln. Durch sein Amt ist er zur „Sorge“ (*providentia*) verpflichtet, die eigentliche Mitte aber, auch für seine pastorale Tätigkeit, findet er in der Kontemplation.

Gregor zitiert biblische Zeugnisse, die als Vorbilder für eine derartige Verbindung im Bischofsamt fungieren. 1 Petr. 5, 1f. und die dort erscheinende Mahnung: „Weidet die euch anvertraute Herde Gottes“ werden von ihm angeführt⁴²³; zu dem Beispiel aber wird, über die Regel hinaus, Jesus Christus, der

419 Vgl. Demacopoulos, *Monk* 162. 165. 167.

420 Gregor hat die Schwierigkeiten der Vereinbarkeit von geistiger Ausrichtung des Bischofsamts und den Verpflichtungen gegenüber der Welt selbst durch seine Bestellung zum Apokrisar und seine spätere Wahl zum römischen Bischof erfahren und verschiedentlich beschrieben; vgl. etwa Greg. M. *ep.* 1, 29 (CCL 140, 36 Norberg): (...) *quia tantae hic huius mundi occupationes sunt, uti per episcopatus ordinem paene ab amore dei me videam esse separatum* sowie Manselli, *Gregor* 933f.; Hürten, *Gregor* 24.

421 Greg. M. *past.* 2, 7 (SC 381, 218 Judic / Rommel / Morel).

422 Zum Begriff der Führung vgl. Gessel, *Reform* 28f.; Müller, *Führung* 126f.

423 Vgl. Greg. M. *past.* 2, 7 (SC 381, 228 Judic / Rommel / Morel).

exemplarisch eine Verbindung von Kontemplation und Aktion in seinem irdischen Wirken verwirklicht hat⁴²⁴:

Das eigentliche Beispiel, wie das Zueinander von Actio und Contemplatio gelingen kann, wie es überhaupt möglich wurde und warum es als Maxime für den Weg zu Gott zu verstehen ist, findet sich nach Gregor erst in Jesus Christus. Als er tagsüber in den Städten Wunder tat und sich nachts zum Gebet auf den Berg zurückzog, gab er den Gläubigen ein Beispiel, daß Contemplatio die Sorge für die anderen nicht einschränken darf, diese aber die Contemplatio nicht verhindern soll⁴²⁵.

Für Gregor ist die Spannung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* nicht aufzuheben, sondern auszuhalten: Nur der, der über die Gabe einer geistig-kontemplativen Ausrichtung verfügt, ist geeignet, das Bischofsamt zu übernehmen; hat er dieses übernommen, droht das Amt ihn notwendig, seiner geistigen Ausrichtung zu entfremden. Trotz dieser Gefahr darf der Asket die Übernahme des Amts, ist es ihm angetragen, nicht ausschlagen⁴²⁶. Gerade dann, wenn der Amtsträger die Spannung zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen nicht nur aushält, sondern synthetisiert, beweist er eine besondere Qualität. Für Gregor wird er dann zu einem *praedicator perfectus*⁴²⁷. In seiner Seelsorge gibt er ein Zeugnis seiner Liebe „zum obersten Hirten“⁴²⁸ und seiner „ekklesialen Proexistenz“⁴²⁹.

Konkrete Ansätze, wie Gregor praktisch eine Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Bischofsamt konzipiert bzw. wie er den Einfluss der Welt auf den Amtsträger minimiert⁴³⁰, finden sich nur wenige. Im elften Kapitel des zweiten Teils der Regel rät er dazu, „tätlich die Vorschriften des heiligen Wortes eifrig zu betrachten“ (*si ... studiose quotidie sacri eloquii praecepta meditetur*⁴³¹),

424 Vgl. Schambeck, *Contemplatio* 332.

425 Schambeck, *Contemplatio* 330.

426 Vgl. Greg. M. *past.* 2, 7 (SC 381, 226 Judic / Rommel / Morel): *Unde rectorem necesse est, ut interiora possit infundere, cogitatione innoxia etiam exteriora providere. Sic itaque pastores erga interiora studia subditorum suorum ferveant, quatinus in eis exterioris quoque vitae providentiam non relinquunt* sowie Evans, *Thought* 105–108.

427 Vgl. Greg. M. *moral.* 6, 37, 56 (CCL 143, 325 Adriaen): *Neque enim perfectus praedicator est, qui vel propter contemplationis studium operanda negligit, vel propter operationis instantiam contemplanda postponit.*

428 Greg. M. *ep.* 1, 5 (CCL 140, 5–7 Norberg).

429 Fiedrowicz, *Kirchenverständnis* 208. 211.

430 Greg. M. *past.* 2, 11 (SC 381, 252 Judic / Rommel / Morel): (...), *et erga caelestem vitam providae circumspectionis, quam humanae conversationis usus indesinenter destruit, (...).*

431 Greg. M. *past.* 2, 11 (SC 381, 252 Judic / Rommel / Morel).

womit er sich auf die Bibel (*eloquium*) und deren tägliche Lektüre bezieht⁴³². Schriftlektüre erscheint ihm als ein Mittel gegen den Verlust der inneren Mitte (ein freilich ebenfalls typisch monastisches Element⁴³³).

Wenig zuvor regt er Formen einer Funktionsteilung in der bischöflichen Verwaltung an. „Untergeordnete“ (*subditi*) (Kleriker?) sollen sich um „unbedeutendere Dinge“ (*inferiora*) kümmern, damit der Bischof sich um das Höchste (*summa*) sorgen könne⁴³⁴.

Die Schriftlektüre, die der geistigen Ausrichtung dient, und die Funktionsteilung, die Entlastung von bischöflichen (Verwaltungs-)Aufgaben bringen soll, sind die einzigen Indizien für eine praktische Umsetzung einer Verbindung, die den Bereich der abstrakten Konzeption verlässt.

Deutlich ist, dass in der neuen Konzeptualisierung des Bischofsamts durch Gregor ein geistiges Element im eigentlichen Zentrum steht (*spiritualiter vivere*). Es ist die Mitte der bischöflichen Existenz, die von Gregor allerdings nicht mehr ohne ihre konkrete Verortung in der Seelsorge und Pastoral gedacht wird⁴³⁵.

3.4.3 Verhältnis von Priestertum und Mönchtum

Zum Auftreten monastischer Termini in der Pastoralregel merkt Barbara Müller in ihrer Studie zur „Führung im Denken Gregors des Großen“ an:

Keinerlei Erwähnung finden in der Regula monastische Termini wie *vir Dei* oder *servus Dei*⁴³⁶.

Müllers Befund kann um weitere Beobachtungen ergänzt werden. Denn auch *monachus* findet sich in der Regel nicht; *continentes* gebraucht Gregor nur im dritten Teil, in dem er Anforderungen an den Prediger formuliert: Im 27. Kapitel gibt er Ratschläge, wie Verheiratete und „Enthaltsame“ (*continentes*) zu ermahnen seien⁴³⁷; im unmittelbar darauf folgenden 28. Kapitel werden die „Enthaltsamen“ erneut genannt, wenn Gregor zwischen denen unterscheidet, die in die Geheimnisse des Fleisches eingeweiht seien, und denen, die nicht darum

432 Zu *eloquium* vgl. Blaise, *Dictionnaire* 305 s.v. *eloquium*.

433 Vgl. Jenal, *Italia* 2, 662 f.

434 Greg. M. *past.* 2, 7 (SC 381, 222 Judic / Rommel / Morel): *A subiectis ergo inferiora gerenda sunt, a rectoribus summa cogitanda; ut scilicet oculum, qui providendis gressibus praeminet, cura pulveris non obscurat.*

435 Die Hauptaufgabe des Bischofs ist die Predigt, mit der sich Gregor ausführlich im dritten Teil der Regel auseinandersetzt; vgl. u. a. Hürten, *Gregor* 27; Speigl, *Pastoralregel* 69; Müller, *Führung* 132.

436 Müller, *Führung* 127.

437 Vgl. Greg. M. *past.* 3, 27 (SC 382, 452 Judic / Rommel / Morel).

wüssten (*peccata carnis ignorantes*)⁴³⁸. Eine Problematisierung des Verhältnisses von Klerus und Mönchtum erfolgt an beiden Stellen nicht⁴³⁹.

Dass Gregor in der „Pastoralregel“, in der er Reformvorschläge für die asketische Ausrichtung des Bischofsamts formuliert, nicht explizit auf Mönche eingeht, muss erstaunen, zumal ihn selbst Fragen der Vereinbarkeit von Kontemplation und Amt besonders seit seinem Amtsantritt als römischer Bischof beschäftigen⁴⁴⁰.

In späteren Schriften, die Gregor während seines Episkopats verfasst, finden sich Differenzierungen zwischen bzw. Reflexionen über unterschiedliche christliche Lebensformen (*vita contemplativa* und *vita activa*⁴⁴¹), über christliche Stände (Gregor unterscheidet gewöhnlich „Verheiratete“ [*coniugati*], „Enthaltsame“ [*continentes*] und „Hirten / Verkünder“ [*praedicantes*]⁴⁴²) und ihr hierarchisches Verhältnis⁴⁴³.

Evans gelangt hinsichtlich des Verhältnisses von Klerus und Mönchtum bei Gregor zu folgender Einschätzung:

All these vows of detachment from the world distinguish the monk from the bishop, who must be in some sense a man of the world. The two cal-

438 Vgl. Greg. M. *past.* 3, 28 (SC 382, 464 Judic / Rommel / Morel).

439 Zum Mönchtum bei Gregor vgl. Markus, *Gregory* 68–72.

440 Vgl. Greg. M. *ep.* 1, 5 (CCL 140, 5–7 Norberg) (Gregor sehnt sich als römischer Bischof nach den Jahren monastischen Lebens zurück); *dial.* 1 *introd.* (SC 260, 12 de Vogüé / Antin): *Cui inquam: Moerorem, Petre, quem cotidie patior et semper mihi per usum vetus est et semper per augmentum novus. Infelix quippe animus meus occupationis suae pulsatus vulnere meminit qualis aliquando in monasterio fuit, quomodo ei labentia cuncta subter erant, quantum rebus omnibus quae volvuntur eminebat, quod nulla nisi caelestia cogitare consueverat, quod etiam retentus corpore ipsa iam carnis claustra contemplatione transiebat, quod mortem quoque, quae paene cunctis poena est, videlicet ut ingressum vitae et laboris sui praemium amabat;* Rudmann, *Mönchtum* 82–85.

441 Vgl. Greg. M. *hom.* in Ez. 2, 2, 7 f. (CCL 142, 229 f. Adriaen) sowie zur Interpretation vor allem Frank, *Actio* 283–295.

442 Vgl. Greg. M. *hom.* in Ez. 1, 8, 10 (CCL 142, 107 Adriaen): *Alia autem sunt castra praedicatorum, qui huc illucque pro colligendis animabus in sancti operis procinctu laborant. Alia castra continentium atque ab hoc mundo recedentium, qui contra malignorum spirituum bella cotidie in corde se praeparant. Alia castra bonorum coniugatorum, qui viventes in amore omnipotentis dei concorditer, sic vicissim sibi carnis debitum solvunt, ut tamen quid deo de bonis operibus debeant, nullatenus obliviscantur* sowie Speigl, *Pastoralregel* 75 f.; Fiedrowicz, *Kirchenverständnis* 188 f.

443 Vgl. Greg. M. *hom.* in Ez. 2, 4, 6 (CCL 142, 262 Adriaen): *Cum enim longe sit a continentibus et tacentibus excellentia praedicatorum, et valde a coniugatis distet eminentia continentium; in 1 Reg. 5, 50 (CCL 144, 450 Verbraken): praedicator ecclesiae, sicut diversis ordinibus electorum praeminet; hom. in Ez. 2, 1, 7 (CCL 142, 214 Adriaen): (...) aut in bonorum coniugatorum vita, aut in arce continentium (...) aut etiam in praedicatorum summita proficiat.*

lings are radically different, and by removing the administration of the monastic world as far as possible from the geographical organisation of dioceses, Gregory emphasises their separateness⁴⁴⁴.

Evans Urteil über das Verhältnis von Klerus und Mönchtum ist zuzustimmen. Klerus und Mönchtum werden von Gregor unterschieden. Gleichwohl ist nicht zu bestreiten, dass beide vom römischen Bischof zusammengedacht werden. Gerade hierfür ist die Pastoralregel ein Zeugnis⁴⁴⁵.

3.4.4 Zusammenfassung

Gregors Pastoralregel bietet am Ende des sechsten Jahrhunderts eine systematische Konzeption des bischöflichen Amts: Zugang, Leben und Predigt werden thematisiert und in ihrer Bedeutung für den Gemeindevorsteher beschrieben.

Gregor beabsichtigte mit seiner Regel wohl nicht, die bischöflichen Handlungen bis in alle Einzelheiten hinein zu prädisponieren, „vielmehr ging es ihm darum, eine Gesinnung zu verbreiten, die nach seiner Auffassung für die Übernahme und Führung des Bischofsamts unerlässlich ist“⁴⁴⁶. Leitgedanke ist dabei die asketische Ausrichtung des Bischofs. Begriffliche Analogien zeigen, dass wesentlich monastische Ideale auf den Klerus und den Gemeindevorsteher an seiner Spitze übertragen werden. Sie markieren das Zentrum von Gregors Amtskonzeption⁴⁴⁷.

Aufgrund der spezifischen Stellung des Bischofs in der Welt hat er dabei zwischen der geistigen Ausrichtung und den Anforderungen der Gemeinde, den *interna* und *exteriora*, zu vermitteln⁴⁴⁸. Gregor steht hier ganz in der Tradition seiner Vorgänger, in der Tradition der Konzeptionen von Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, die er, wie sprachliche Untersuchungen zeigen, zur Kenntnis nimmt und intensiv rezipiert⁴⁴⁹. Im Bischof werden *vita contemplativa* und *vita activa* zu einer *vita mixta* verbunden⁴⁵⁰.

Dabei stellt Gregor besonders auf die enge Verschränkung und Verbindung kontemplativer und aktiver Elemente ab: Die geistige Begabung des Amtsträgers und seine besondere Nähe zu Gott verpflichten ihn zur Übernahme pas-

444 Evans, *Thought* 115.

445 Vgl. Jenal, *Italia* 2, 742; Demacopoulos, *Monk* 177–180.

446 Hürten, *Gregor* 21.

447 Vgl. o. S. 101 f. sowie Jenal, *Italia* 2, 831.

448 Vgl. Mueller, *Priester* 148 f.

449 Vgl. B. Judic: sc 381, 27–31 Judic / Rommel / Morel.

450 Vgl. Fiedrowicz, *Kirchenverständnis* 226 f.

toraler Aufgaben⁴⁵¹; in der *caritas* manifestiert sich notwendig die Gottesliebe, so dass ihre Verweigerung geradezu als Fehlen der Gottesbeziehung erscheint. Kontemplation und Aktion gelangen im Bischof zu einer so engen Verbindung, dass sie untrennbar sind.

Vorgebildet findet Gregor diese Konzeption in der Bibel. Im fünften Kapitel des ersten Teils zitiert er hierzu einschlägige neutestamentliche Textstellen:

Hierauf spricht die Wahrheit zu ihren Jüngern: ‚Eine Stadt, die auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben, und man zündet auch keine Leuchte an und stellt sie unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, damit sie allen leuchtet, die im Haus sind‘ (Mt. 5, 14 f.). Dann sagt er zu Petrus: ‚Simon, Sohn des Johannes, liebst Du mich?‘ Als dieser sogleich geantwortet hatte, dass er ihn liebe, hörte er: ‚Wenn Du mich liebst, weide meine Schafe!‘ (Joh. 21, 16). Wenn also die Seelsorge ein Zeugnis der Liebe ist, so wird jeder überführt, den höchsten Hirten nicht zu lieben, wenn er sich weigert, die Herde Gottes zu weiden, obwohl er tugendreich ist. Von daher sagt Paulus: ‚Wenn Christus für alle gestorben ist, sind alle gestorben. Und wenn er für alle gestorben ist, bleibt übrig, dass diejenigen, die leben, schon nicht für sich selbst leben, sondern für den, der für sie selbst gestorben und auferstanden ist‘ (2 Kor. 5, 14 f.)⁴⁵².

Mit einer derartigen Konzeption einer *vita mixta* und ihrer Begründung im biblischen Vorbild gelangt Gregor über seine Vorgänger hinaus: Kontemplation und Aktion erscheinen nicht mehr als unvereinbare Gegensätze im Leben des Amtsträgers, sondern als notwendige wechselseitige Ergänzung. Die Kontemplation verlangt nach einer Gestaltwerdung in der Pastoral des Bischofs, die Aktion nach einer Aufhängung in der geistigen Ausrichtung⁴⁵³.

451 Vgl. Rudmann, *Mönchtum* 117; Evans, *Thought* 105.

452 Greg. M. *past.* 1, 5 (SC 381, 144–146 Judic / Rommel / Morel): *Hinc namque ad discipulos veritas dicit: Non potest civitas abscondi super montem posita; neque accendunt lucernam, et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt. Hinc Petro ait: Simon Ioannis, amas me? Qui cum se amare protinus respondisset, audivit: Si diligis me, pasce oves meas. Si ergo dilectionis est testimonium cura pastionis, quisquis virtutibus pollens gregem dei renuit pascere, pastorem summum convincitur non amare. Hinc Paulus dicit: Si Christus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et pro omnibus mortuus est; superest ut qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est, et resurrexit.*

453 Zur Verbindung von Askese und Pneumatologie bei Gregor vgl. Humphries, *Pneumatology* 156–177.

4 Zusammenfassung

Mit Gregor dem Großen kommen die spätantiken theologischen Konzepte der Asketisierung des Klerus zu einem Abschluss. Gregors *Regula pastoralis* ist die dritte und letzte der sog. Pastoralen, mit denen eine Reform des Klerus versucht wird. Grundlegende Themen in der Konzipierung des geistlichen Amtes liegen in seiner Zeit bereits vor, die von ihm nur noch aufgegriffen, aber nicht mehr neu gedacht werden müssen.

Von Gregor von Nazianz bis zum römischen Bischof am Ende der Spätantike lässt sich ein immer systematischerer Entwurf des Klerus und besonders des Bischofs an seiner Spitze erkennen. Auf die Professionalisierung des Klerus⁴⁵⁴ im Frühchristentum folgt eine theologische Reflexion und Konstruktion des kirchlichen Amtes in der Spätantike⁴⁵⁵ – offenbar gerade vor dem Hintergrund einer innerkirchlichen Konkurrenzsituation zum Mönchtum und konkreter innerklerikaler Fehlentwicklungen⁴⁵⁶.

Der Bischof fungiert nach nahezu allen Konzeptionen als Mittler zwischen Erde und Himmel, zwischen Immanenz und Transzendenz; eine grundsätzlich geistige Konzeption ist zu beobachten, die in Ambrosius' *De officiis* nur aufgrund des weiteren Adressatenkreises (jüngere Kleriker) aufgehoben ist⁴⁵⁷. Gregor von Nazianz⁴⁵⁸, Johannes Chrysostomus⁴⁵⁹ und Gregor der Große⁴⁶⁰ bieten entsprechende Vorstellungen. Caesarius von Arles begründet die auf die Kontemplation und das Geistige ausgerichtete Konzipierung des Bischofsamtes mit dem Heiligkeitsattribut, das er nach dem griechischen ἅγιος und ἅ + γῆ als „nicht – irdisch“ erklärt.

Der Bischof steht der Eucharistie, dem Opfer, vor und verkörpert in seiner kultischen Funktion am Altar in seiner Person eine Zwischenstellung. Prominent beschreibt dies Johannes Chrysostomus in *De sacerdotio*:

Ἡ γὰρ ἱερωσύνη τελείται μὲν ἐπὶ τῆς
γῆς, τάξιν δὲ ἐπουρανίων ἔχει πραγμά-
των. (...)

Was nämlich das Priestertum betrifft, so wird
es zwar auf Erden verwaltet, nimmt jedoch den
Rang himmlischer Einrichtungen ein. (...).

454 Vgl. Schöllgen, *Professionalisierung*.

455 Vgl. Faivre, *Kleros* 93 f.

456 Vgl. u. S. 217 f.

457 Vgl. o. S. 58 f.

458 Vgl. Greg. Naz. *or.* 2, 7 (SC 247, 96 Bernardi).

459 Vgl. o. S. 48–52.

460 Vgl. o. S. 99–105.

Ὅταν γάρ ἴδῃς τὸν Κύριον τεθυμέ-
νον καὶ κείμενον, καὶ τὸν ἱερέα ἐφес-
τῶτα τῷ θύματι καὶ ἐπευχόμενον, καὶ
πάντας ἐκείνῳ τῷ τιμίῳ φοινισσομέ-
νους αἵματι, ἄρα ἔτι μετὰ ἀνθρώπων
εἶναι νομίζεις καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἐστά-
ναι, ἀλλ' οὐκ εὐθέως ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς
μετανίστασαι;⁴⁶¹

Denn wenn du siehst, wie der Herr geopfert
daliegt und wie der Priester vor dem Opfer steht
und betet und wie alle mit jenem kostbaren
Blute gerötet werden: glaubst du da noch, unter
Menschen zu sein und auf Erden zu weilen?
Fühlst du dich da nicht vielmehr gleich in den
Himmel entrückt?⁴⁶²

Aus der Mittlerfunktion und geistigen Verwiesenheit des Bischofs auf das Himmlische resultiert ein zweites Motiv, das sich gleichsam wie eine Grundkoordinate durch die verschiedenen Konzeptionen zieht, nämlich die vom Kleriker geforderte Reinheit. Der Kleriker und ganz besonders der Bischof müssen rein sein, in ihrer kultischen Praxis, aber genauso auch in ihrer Lebensweise. Deshalb sollen sie sich einerseits sexuell enthalten⁴⁶³ und andererseits ein reines Herz sowie ein reines Gemüt haben⁴⁶⁴.

Der Reinheitsbegriff ist in den Quellen äußerst komplex und schillernd; kultische Nuancierungen wechseln mit ethischen und laden sich gegenseitig auf. In einer rezenten Studie zum Reinheitsbegriff im antiken Christentum hält Andreas Weckwerth fest:

Der christl. Auseinandersetzung mit den atl. R.(einheits)vorschriften kann man entnehmen, dass ein moralisches Verständnis von R.(einheit) den Primat besitzt. Mit Ausnahme der Bewertung von Menstruations- und Geburts-U.(nreinheit) treten Formen eines physisch-materiell konnotierten R.(einheits)begriffs zugunsten moralischer Konzeptionen stark zurück, mögen jene auch etwa in der Beurteilung von Sexualität im Hintergrund weiterwirken⁴⁶⁵.

Dritte Grundkoordinate ist die in den verschiedenen Konzeptionen zu beobachtende Sakralisierung des Klerus. Sie ist teilweise Grundlage, teilweise Konsequenz der anderen beiden Merkmale. In enger Herleitung auch aus altes-

⁴⁶¹ Joh. Chrys. *sac.* 3, 4 (SC 272, 142–144 Malingrey).

⁴⁶² Dt. Übers.: A. Naegle.

⁴⁶³ Vgl. Sir. *ep.* 1, 7 (96–102 Zechiel-Eckes).

⁴⁶⁴ Vgl. Greg. Naz. *or.* 2, 94 (SC 247, 212 Bernardi); Joh. Chrys. *sac.* 3, 4, 21–24 (SC 272, 144 Malingrey).

⁴⁶⁵ Weckwerth, *Reinheit* 909.

tamentlichen Heiligkeitsvorstellungen, besonders Lev. 11, 44: „Seid heilig, wie auch ich heilig bin“, werden Bischöfe und Kleriker als „heilig“ attribuiert:

Ihre Seele soll heiliger sein als die anderer Gläubigen⁴⁶⁶, sie sind „sehr gute und sehr heilige Männer“ (*optimi viri sanctissimique*), wie Augustinus schreibt⁴⁶⁷, und die *sacerdotes* sind für Caesarius Träger eines „heiligen Namens“ (*sanctum nomen*)⁴⁶⁸. Gerade aus ihrer Ausrichtung auf das Göttliche und Heilige resultiert, dass sie selbst in einer inneren Korrespondenz mit dem Angebeteten heiligmäßig sein sollen⁴⁶⁹. Zwischen Kultobjekt und -diener besteht derart eine innere Entsprechung.

Als wesentliche Grundkoordinaten der Konstruktion des Klerus und des Bischofs an seiner Spitze ergeben sich demnach folgende drei Motive bzw. Leitvorstellungen: 1) geistige und kontemplative Ausrichtung, 2) kultische und ethische Reinheit sowie 3) Sakralisierung.

Der Plausibilisierung dienen personale Vorbilder und Metaphern. Jesus und Paulus verkörpern Exempel, zu deren Nachfolge und Imitation aufgefordert wird. „Was heißt aber, den Herrn nachzuahmen“, fragt Augustinus und antwortet mit einem Jesuslogion (Mt. 11, 29), „Lernt von mir, dass ich mild und von Herzen demütig bin“⁴⁷⁰, und bestimmt an einer anderen Stelle die Nachfolge als Nachahmung des Herrn⁴⁷¹.

Verbreitete Metaphern für Dienst und Funktion des Bischofs sind der Hirte und der Steuermann; beliebt ist auch die Vorstellung des engelgleichen Lebens, die zunächst im Mönchtum populär, später auch auf den Klerus Anwendung findet: Johannes Chrysostomus und Julianus Pomerius etwa nennen den Bischof einen Hirten seiner Gemeinde⁴⁷², Caesarius von Arles bezeichnet ihn als einen Steuermann des Kirchenschiffes⁴⁷³, und bereits bei Gregor von Nazianz begegnet das Ideal eines engelgleichen Lebens für den Gemeindevorsteher⁴⁷⁴.

466 Joh. Chrys. *sac.* 3, 4; 6, 2 (SC 272, 142–146. 306–310 Malingrey).

467 Aug. *mor. eccl.* 1, 69 (CSEL 90, 74 Bauer).

468 Caes. Arel. *serm.* 1, 19 (CCL 103, 15 Morin).

469 Vgl. Sir. ep. 1, 7 (100 Zechiel-Eckes): *Et ubi poterit, nisi in corporibus* (scil. clericorum), *sicut legimus, sanctis dei spiritus habitare?*

470 Aug. *serm.* 142, 9, 10 (PL 38, 784): *Ergo sequere Dominum. Quid est, sequere Dominum: Imitare Dominum. Quid est, imitare Dominum! Discite a me quoniam mitis sum et humilis corde.*

471 Vgl. Aug. *virg.* 27 (CSEL 41, 264 Zycha).

472 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 3, 8, 9–11 (SC 272, 158 Malingrey); Pomer. 1, 21 (PL 59, 435–437).

473 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 19 (CCL 103, 15 Morin): *Multa enim nomina sacerdotibus convenienter aptantur: Nam et pastores dicimur, et gubernatores vel episcopi nominamur.*

474 Vgl. Greg. Naz. *or.* 2, 7 (SC 247, 96 Bernardi) sowie zum Motiv Muehlberger, *Angels* 148–175.

Gerade das zuletzt angeführte Ideal des engelgleichen Lebens lässt erkennen, dass ab dem 4. Jahrhundert mit Ausnahme von Ambrosius' Traktat *De officiis* zentrale asketisch-monastische Vorstellungen auf die Konzipierung des Klerus Einfluss nehmen. Asketische Vorbilder werden auf die kirchlichen Amtsträger übertragen: Eine geistige und kontemplative Ausrichtung, Reinheits- und Sakralitätsvorstellungen sind Motive bzw. Ideale, die in der Spätantike zunächst einer asketischen und insbesondere monastischen Lebensweise zuerkannt und nachfolgend auf den Klerus transferiert werden⁴⁷⁵. Dennoch kann nicht übersehen werden, dass zwischen Klerus und Mönchtum auch hinsichtlich der asketischen Konzipierungen Differenzen bestehen, die von den Autoren bei ihren Konzepten erkannt und berücksichtigt werden.

Der Hauptunterschied resultiert aus der Stellung der Kleriker in der Welt. Die Kleriker können sich aufgrund ihrer pastoralen Aufgaben im Gegensatz zu den Mönchen nicht in die Einsamkeit der Wüste zurückziehen, um sich dort auf Gott zu konzentrieren, sondern müssen die Kontemplation in der Welt verwirklichen. Von Gregor von Nazianz bis zu Gregor dem Großen finden sich Problematisierungen, die den Grundkonflikt zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* zu verarbeiten suchen⁴⁷⁶. Lösungsversuche verbleiben eher im Allgemeinen: Paränetisch werden die Kleriker dazu angehalten, kontemplative Schau und tätige Caritas miteinander zu verbinden⁴⁷⁷. Caesarius von Arles mahnt in seinem ersten Sermo zur regelmäßigen Bibellektüre, geistigen Lehre und Demut⁴⁷⁸. Und Gregor der Große rät, in der bischöflichen Verwaltung Aufgaben zu delegieren, um Zeit für die geistige Ausrichtung zu gewinnen⁴⁷⁹.

Am Ende der Spätantike ist der Klerus einer umfassenden asketischen Konzipierung unterworfen. Das verdeutlichen die analysierten Kirchenschriftsteller und ihre Werke. Es geht um eine geistige und ideelle Konzipierung des Klerus. Monastische Vorbilder sind hierbei leitend; gleichwohl ist die Asketisierung des Klerus ein allzu komplexer Prozess, als dass er monokausal zurückgeführt werden könnte. Vielmehr sind auch philosophische Einflüsse (besonders von [Neu-]Platonismus und Stoa) zu berücksichtigen⁴⁸⁰. Der Klerus wird

475 Joh. Chrys. *sac.* 6, 2 (SC 272, 306–308 Malingrey).

476 Vgl. Greg. Naz. *or.* 2, 8 (SC 247, 98 Bernardi); Greg. M. *past.* 2, 7 (SC 381, 218–230 Judic / Rommel / Morel).

477 Vgl. Aug. *civ. D.* 19, 19 (CCL 48, 687 Dombart / Kalb); Greg. M. *past.* 2, 7 (SC 381, 218 Judic / Rommel / Morel).

478 Vgl. Caes. Arel. *serm.* 1, 19, 21 (CCL 103, 15, 17 Morin).

479 Vgl. Greg. M. *past.* 2, 7 (SC 381, 222 Judic / Rommel / Morel): *A subiectis ergo inferiora gerenda sunt, a rectoribus summa cogitanda; ut scilicet oculum, qui providendis gressibus praeminet, cura pulveris non obscurat.*

480 Vgl. Erler / Tanaseanu-Döbler, *Platonismus* 837–955.

demnach sicher nicht einfach „monastisiert“; die unterschiedlichen Konzepte lassen eine neue asketische Konzipierung erkennen, die in einer *vita mixta* Kontemplationselemente mit Formen eines Lebens in der Welt verbindet.

Disziplin klerikaler Askese

1 Einleitung

Nach der Analyse und Interpretation theologischer Konzepte der Asketisierung des Klerus sollen im Folgenden die kirchliche Disziplin und das Römische Recht untersucht werden.

Hierbei werden für die kirchliche Disziplin synodale Kanones und Bestimmungen römisch-bischöflicher Schreiben berücksichtigt, für das Römische Recht schließt sich eine Analyse einzelner Gesetze an, die im Codex Theodosianus und Iustinianus erhalten sind. Dabei ist die Fragestellung leitend, wie sich die zunehmende asketische Konzeptualisierung und Ausprägung einer spezifisch klerikalen Ethik in der kirchlichen Disziplin und im Römischen Recht ausformuliert hat.

Die große Anzahl kirchlicher und römisch-rechtlicher Bestimmungen macht im Folgenden eine Auswahl notwendig; die Analyse und Interpretation erfolgen dabei unter thematischen Gesichtspunkten, die einer strikteren chronologischen Auseinandersetzung vorgezogen werden.

2 Kirchenrecht

2.1 *Einleitung*

In seiner im Jahr 2013 publizierten Dissertation über „Klerikerkritik im antiken Christentum“ gelangt Hanno Dockter zu folgender Schlussfolgerung über das Verhältnis von Klerus und Askese:

Ursprünglich nicht in besonderer Weise auf den Klerus bezogen, gewann es (scil. das Askeseideal in der Kirche) im Sinne eines Leitideals immer mehr an Einfluss. Die Quellen zeigen auf, dass ein erheblicher Teil der Klerikerkritik durch asketisches Gedankengut motiviert wurde. Im Zusammenhang mit der Luxus- und Konsumkritik sowie der Kritik am Finanz- und Wirtschaftsgebaren des Klerus wurde unter Ablehnung jeglichen klerikalen Aufwands eine einfache Lebensführung gefordert. Es bildete sich eine Konkurrenz mit den Asketen um Macht und Einfluss heraus, in deren Folge dem Klerus sexuelle Beschränkungen auferlegt wurden. Da das Zölibat aller Kleriker nicht durchsetzbar war, kam es zur schwierigen

Konstruktion der sexuellen Enthaltensamkeit der in der Regel verheirateten Majoristen¹.

Dockter macht auf die grundsätzlichen Auswirkungen aufmerksam, die das Askeseideal als kirchliches Leitideal auf den Klerus ausübt: Ab dem 4. Jahrhundert geraten die Kleriker hierbei unter den Druck, die Askese in die eigene Lebensform zu integrieren. Sie sollen übermäßigen Konsum und Luxus meiden, ein einfaches Leben führen und unterliegen sexuellen Beschränkungen. Ab dem Diakonat (später bereits ab dem Subdiakonat²) müssen sie sich ihrer Frauen enthalten³. Im Wettstreit mit den Asketen übernehmen die Kleriker eine mehr und mehr verzichtsgeprägte Lebensweise.

Dockters Ergebnisse stützen die Interpretation asketischer Konzeptualisierungen, die im ersten Teil der Studie im Mittelpunkt standen: Über die verschiedenen Reformansätze hin ließ sich der Versuch beobachten, den Klerus geistig zu konzipieren. Die Vorstellung bzw. das Ideal eines engelgleichen Lebens, klerikaler Reinheit und der demütigen Grundhaltung des Amtsträgers sind hierbei leitend⁴. Die ethischen Ideale hatten oftmals ihren Ursprung im Mönchtum bzw. in der Konzeption eines monastischen Lebens.

Die besondere ethische Vorbildfunktion der Mönche geht auch aus manchen kirchendisziplinären Texten hervor. So formuliert das karthagische Generalkonzil vJ. 525 als Begründung für die Wahl eines namentlich nicht genannten Mönchs zum Abt eines Klosters:

*Nec ideo nos eum, quia subdiaconus, sed propterea quia monachus fuit, abbatem habuimus. Unde, etsi forsitan alicui episcopo aliquando subdiaconus, nobis tamen monachus fuit; nec nos heredes honoris ecclesiastici, quem eum habuisse nescimus, sed sanctissimae professionis exitimus*⁵.

Und nicht deshalb weil er Subdiakon, sondern weil er Mönch gewesen ist, haben wir ihn zum Abt gemacht. Daher: Auch wenn er vielleicht einem Bischof einmal Subdiakon, so ist er dennoch uns Mönch gewesen. Und wir sind nicht als Erben eines kirchlichen Amtes, von dem wir nicht einmal wussten, dass er eines gehabt hat, sondern (scil. als Erben) der heiligsten Lebensform aufgetreten.

1 Dockter, *Klerikerkritik* 246 f.

2 Zur Einbeziehung der Subdiakone in die Enthaltensamkeitsverpflichtungen für den höheren Klerus vgl. Weckwerth, *Einbeziehung* 56–81.

3 Vgl. Boelens, *Klerikerehe* mit einer detaillierten Auflistung der einzelnen hierhin gehörenden kirchendisziplinären Bestimmungen.

4 Zum Konzept bischöflicher Selbstdarstellung vgl. Piepenbrink, *Selbstrepräsentation* 39–68.

5 Conc. Carthag. vJ. 525: CCL 149, 274 Munier.

Das Mönchtum, so das karthagische Generalkonzil, ist die *sanctissima professio*, die „heiligste Lebensform“⁶. Für die Übernahme der Leitung eines Klosters qualifiziert einen Bewerber nicht, dass er Kleriker, sondern dass er Mönch gewesen ist. In der monastischen Lebensform werden offensichtlich die höchsten (Superlativ) ethischen Anforderungen lokalisiert.

Die Vorbildfunktion des Mönchtums und die daraus resultierende Anziehungskraft sind dabei so hoch, dass gleich mehrere Konzilien den Wechsel von Klerikern in das Mönchtum untersagen müssen. Manche der Kleriker fühlen sich von der monastischen Kontemplation angezogen (*clerici ... qui ad contemplationis desiderium transire nituntur*)⁷, andere wollen aus der Ablehnung klerikalen Luxus und arroganter Eitelkeit heraus ihren Stand verlassen und in das Mönchtum hinüberwechseln (*propter luxum vanitatemque praesumptam*)⁸.

Die monastische Lebensform erscheint manchen in einer zunächst nicht genauer spezifizierten Form als die *melior vita*, das „bessere Leben“⁹. Was dies inhaltlich bedeutet, lässt das gallische Konzil von Leudegarii vJ. 663/680 erkennen. In seinem 15. Kanon verpflichtet es Äbte und Mönche zur Einhaltung der Benediktsregel und schärft ein, wie Mönche genauerhin leben sollen, damit ihre Anzahl weiterhin wachse und die Welt von schlechtem Umgang frei sei¹⁰:

Sint monachi omnes omnino obedi- Alle Mönche seien überhaupt gehorsam; sie sol-
entes, sint frugilitates¹¹ decore pol- len glänzen im Schmuck ihrer Rechtschaffen-
lentes, in opere dei ferventes, ora- heit. Sie seien eifrig im Werk für Gott, beständig

6 Zu den Bedeutungen von *professio* vgl. A. Foucher, Art. *professio*: ThLL 10, 2, 2 (1995–2009) 1688–1692, hier 1692 sowie Blaise, *Dictionnaire* 669 s.v. *professio*: „état, classe, catégorie (d’hommes)“.

7 Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 50 (CCH 5, 230 Martínez Díez / Rodríguez): *Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis largiri oportet ingressus nec interdicti propositum eorum qui ad contemplationis desiderium transire nituntur*.

8 Conc. Caesar. vJ. 380 cn. 6 (CCH 4, 295f. Martínez Díez / Rodríguez): *Item legit: Si quis de clericis propter luxum vanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit, ac se velut observatorem legis in monacho videri voluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum ut nisi rogando atque obsecrando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur. Ab universis episcopis dictum est: Ita fiat*.

9 Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 50 (CCH 5, 230 Martínez Díez / Rodríguez).

10 Vgl. Conc. Leudegarii vJ. 663/680 cn. 15 (CCL 148A, 319f. de Clercq): *De abbatibus vero vel monachis ita observare convenit, ut, quicquid canonum ordo vel regula sancti Benedicti edocet, et implere et custodire in omnibus debeant. Si enim haec omnia fuerint legitima apud abbates vel monasteria conservata, et numerus monachorum deo propitio augebitur et mundus omnis per eorum orationis assiduas omnibus malis carebit contagiis*.

11 Lies: *frugilitatis*.

tionē instantes, in caritate perseverantes, ne propter negligentiam aut inobedientiam hosti circumcumbenti ac rugienti et quaerenti, quem devoret, cibus efficiantur.

*Sit eis cor unum et anima una. Nemo aliquid suum esse dicat; sint eis omnia communia; in commune laborant, hospitalitatis omnino sint receptores*¹².

im Gebet und ausdauernd in der Liebe, damit dem umherschleichenden, brüllenden und suchenden Feind nicht eine Speise geboten werde, die er verschlingt.

Sie sollen ein Herz und eine Seele sein. Niemand soll etwas sein Eigentum nennen; ihnen sei alles gemeinsam; sie sollen sich um das Gemeinsame mühen; überhaupt sollen sie Empfänger der Gastfreundschaft sein (Act. 4, 32).

Einem populären Topos folgend verpflichten die auf dem Konzil versammelten Bischöfe die Mönche auf das Ideal der Jerusalemer Urgemeinde (Act. 4, 32–35). Der frühchristliche Liebeskommunismus, der Verzicht auf Eigentum und die kirchliche Eintracht erscheinen als ihre Kennzeichen. Konkrete Merkmale des monastischen Lebens sind: Gehorsam, Gebet sowie Liebe und ein beständiger Eifer für Gott (*ferventes in opere dei*).

Das Konzil von Leudegarii ist sicher nur ein (und zudem ein) spätes Beispiel kirchendisziplinärer Dokumente für mit dem Mönchtum verbundene Ideale. Vergleichbar den theologischen Konzepten einer Asketisierung des Klerus lassen sie erkennen, dass das Mönchtum als Maßstab wahrhaft christlichen Lebens erscheint. Die kirchliche Disziplin muss den Wechsel von Klerikern in das Mönchtum eigens unter Strafe stellen.

Im Folgenden sollen Bestimmungen der Disziplin auf ihre zugrundeliegenden Leitvorstellungen und die Konzeptualisierung einer klerikalen, asketischen Standesethik hin untersucht werden. Im Fokus der Interpretation stehen Synodenkanones spätantiker Konzilien des kirchlichen Ostens und Westens sowie Schreiben römischer Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts.

Vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Studie muss eine Auswahl unter den spätantiken Quellen getroffen werden; Bestimmungen, die eine asketische Ausrichtung des Klerus intendieren, werden schwerpunktmäßig untersucht. Zu ihnen zählen u. a. Regelungen zur Ehe- und Sexualethik, zum äußeren Auftreten, zur Beteiligung am gesellschaftlichen und öffentlichen Leben, zum Wirtschafts- und Finanzgebaren und zur Ausübung antiker Magie. Dabei sind sowohl Bestimmungen zu berücksichtigen, die negativ Fehlentwicklungen innerhalb des Klerus sanktionieren, als auch positiv gewünschte Verhal-

12 Conc. Leudegarii vJ. 663/680 cn. 15 (CCL 148A, 319 f. de Clercq).

tensformen einschränken. Besondere Bedeutung haben Normen, die Klerus und Mönchtum explizit vergleichen und darüber Differenzierungen erkennen lassen¹³.

2.2 Ehe- und Sexualethik

2.2.1 Enthaltensamkeitsverpflichtung und Digamieverbot

Unter den Bestimmungen zu einer klerikalen Standesethik nehmen Regelungen zur Ehe- und Sexualmoral den bei weitem größten Raum ein¹⁴. Sie betreffen die Klerikerehe, Fragen der Digamie, der Unzucht und des Ehebruchs. Eine große Anzahl von ihnen versucht, das verbreitete Syneisaktenwesen, das Zusammenleben von Klerikern mit Frauen in geistlichen Ehen, einzuschränken. Der disziplinären Prävention sind Normen zuzurechnen, die überhaupt den Umgang von Klerikern mit Frauen zu regeln bzw. zu begrenzen suchen.

Im Zentrum der klerikerrechtlichen Bestimmungen steht die ab dem 4. Jahrhundert aufkommende Enthaltensamkeitsverpflichtung, die von höheren Klerikern ab dem Diakonat zwar nicht die Ehelosigkeit, wohl aber die Enthaltensamkeit verlangt¹⁵. Das sog. Konzil von Elvira, wahrscheinlich eine Kompilation von Rechtsdokumenten, deren Kanones verschiedenen Sammlungen an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert zuzurechnen sind¹⁶, trifft in seinem 33. Kanon eine hierhin gehörende Bestimmung:

*Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus positis in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios. Quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur*¹⁷.

Man beschloss für Bischöfe, Presbyter und Diakone, sobald sie in ihr Amt eingesetzt sind, ein generelles Verbot: Sie sollen sich ihrer Ehefrauen enthalten und keine Kinder zeugen. Wer auch immer aber das getan hat, soll vom Klerikeramt ausgeschlossen werden.

13 Vgl. zum spätantiken Kirchenrecht Feine, *Rechtsgeschichte*; Gaudemet, *Formation* sowie Ohme, *Kirchenrecht* 1099–1139.

14 Vgl. mit einem Überblick Gaudemet, *Église* 156–160; Boelens, *Klerikerehe* passim; Noethlichs, *Anspruch* 6. 8f. sowie Dockter, *Klerikerkritik* 178–200.

15 Der Zölibat höherer Kleriker wird im antiken Christentum in kirchendisziplinären Texten äußerst selten gefordert; vgl. Ep. Lupi et Eufonii: CCL 148, 140 Munier: *Generationem vero filiorum ab his quos coniugatos assumimus, melius esset, si fieri possit, arceri: Quos melius est non assumi, quam de his postea sub diversa sensuum varietate certari, cum melius sit omnes discepcionum causas excludi; ut qui non vult in clericatu generari, non constituat in altario coniugatos*.

16 Zur Frage, ob die Kanones einem Konzil oder einer kirchenrechtlichen Sammlung zuzurechnen sind, vgl. Meigne, *Concile* 361–387; Reichert, *Canones* 46–49; Orlandis / Ramos-Lisson, *Synoden* 3–9 und jüngst Vilella, *Canon texts* 210–259, hier 249–251. 258f.

17 Conc. Eliberit. cn. 33 (CCH 4, 253 Martínez Díez / Rodríguez).

Der Kanon ist sprachlich schwer zu verstehen, schreibt er doch wörtlich verstanden genau das Gegenteil von dem vor, gegen das er vorzugehen versucht: den sexuellen Umgang von Majoristen mit ihren Ehefrauen¹⁸.

Dennoch ist seine Intention offensichtlich: Höhere Kleriker, d.h. Bischöfe, Presbyter und Diakone, sollen sich ihrer Ehefrauen enthalten und dürfen keine Kinder mehr zeugen. Eine Normbegründung könnte in der Partizipialkonstruktion mitschwingen (*positi in ministerio*). Elvira würde in diesem Fall die Enthaltsamkeitsverpflichtung mit dem „Dienst“ (*ministerium*) der Kleriker (am Altar?) begründen und auf eine kultische Reinheit abstellen, mit der sexueller Umgang als unvereinbar gilt. Die Kürze der Formulierung lässt allerdings keine abschließende Interpretation zu¹⁹.

Im Verlauf des 4. und 5. Jahrhunderts lassen sich kirchendisziplinäre Bestimmungen über die Enthaltsamkeitsverpflichtung höherer Kleriker (mit teilweise variierenden Regelungsgegenständen) in nahezu allen kirchlichen Regionen des Ostens und Westens nachweisen.

Das Konzil von Neocaesarea vJ. 319 untersagt Presbytern überhaupt noch zu heiraten²⁰, Presbyter und Diakone, die unzüchtig sind, sollen vom liturgischen Dienst ausgeschlossen werden²¹. Das Konzil von Quinisextum vJ. 691/692 schreitet gegen Kleriker ein, die mit gottgeweihten Jungfrauen geschlechtliche Beziehungen eingehen²², und untersagt die Eheschließung von Presbytern und Diakonen nach ihrer Weihe²³.

Für den Begründungszusammenhang der klerikalen Ehemoral ist Kanon 3 des Konzils besonders interessant: Er trifft Bestimmungen gegen die klerikale

18 Zu Interpretations- und Übersetzungsversuchen vgl. Griffe, *Canon* 142–145; Heid, *Zölibat* 100–104; Weckwerth, *Konzil* 104–106.

19 Vgl. Reichert, *Canones* 138 f. zSt.: „Zugrunde liegt die Vorstellung, daß der Beischlaf kultisch unfähig mache“.

20 Vgl. Conc. Neocaes. vJ. 319 cn. 1 (88 Benešević, *Synagoga L. titularum*): Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ, τῆς τάξεως αὐτὸν κατατίθεται, ἐὰν δὲ πορνείῃ ἢ μοιχείῃ, ἐξωθήσεται αὐτὸν πλεῖον καὶ ἄγεσθαι εἰς μετάνοιαν.

21 Vgl. Conc. Neocaes. vJ. 319 cn. 9 f. (84 Benešević, *Synagoga L. titularum*): Πρεσβύτερος ἐὰν ἢ προημαρτηκὸς σώματι καὶ προαχθῇ καὶ ὁμολογήσῃ ὅτι ἤμαρτε πρὸ τῆς χειροτονίας, μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδὴν· τὰ γὰρ λοιπὰ ἀμαρτήματα ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφίεναι. Ἐὰν δὲ αὐτὸς μὴ ὁμολογήσῃ, ἐλεγχθῇ καὶ δὲ φανερώς. μὴ δυνήθῃ, ἐπ' αὐτῷ ἐκείνῳ ποιεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν. Ὁμοίως καὶ διάκονος, ἐὰν τῷ αὐτῷ ἀμαρτήματι περιπέσῃ, τὴν τοῦ ὑπηρετοῦ τάξιν ἐχέτω.

22 Vgl. Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 4 (1, 1, 130 Joannou): Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὑποδιάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης ἢ θυρωρὸς γυναικὶ ἀφιερωμένη θεῷ μιχθεῖν, καθαιρεῖσθω, ὡς τὴν νύμφην τοῦ Χριστοῦ διαφθείρας. Εἰ δὲ λαϊκός, ἀφορίζεσθω.

23 Vgl. Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 6 (1, 1, 131 f. Joannou): (...), καὶ ἡμεῖς τοῦτο παραφυλάττοντες, ὀρίζομεν, ἀπὸ τοῦ νῦν μηδαμῶς ὑποδιάκονον ἢ διάκονον ἢ πρεσβύτερον μετὰ τὴν ἐπ' αὐτῷ προερχομένην χειροτονίαν, ἔχειν ἄδειαν γαμικὸν ἑαυτῷ συνιστᾶν συνοικέσιον.

Digamie und die Heirat von Witwen²⁴. In einer einleitenden Begründung wird von denjenigen, die zum Klerus gehören und anderen das Göttliche darreichen, verlangt, „rein“ zu sein und sich als „makellose Kulddiener“ zu erweisen (λειτουργοὶ ἁμώμοι). Das Quinisextum lässt damit erkennen, dass Kleriker zu besonderer kultischer Reinheit verpflichtet sind und hieraus ethische Normen für ihren Lebenswandel abgeleitet werden.

Im lateinischen Westen sind Bestimmungen über die klerikale Enthaltbarkeit zahlreich. Hierzu zählen Normen der Canones in causa Apiar²⁵ und sogleich mehrerer nordafrikanischer Konzilien von Karthago²⁶. Unter den gallischen Konzilien untersagt die Synode von Arles vJ. 314 in ihrem 25. Kanon, dass ein Kleriker eine unzüchtige Frau heiratet²⁷; das Konzil von Orléans vJ. 538 verhängt Strafen gegen ehebrüchige Kleriker²⁸ und solche, die im Konkubinat leben²⁹. Die Enthaltbarkeitsverpflichtung dehnen die Konzilsväter auf Subdiakone aus; als Strafe bei Zuwiderhandlung setzen sie die Laienkommunion fest³⁰. Das Konzil von Mâcon vJ. 581/583 verpflichtet Bischöfe, Presbyter

24 Vgl. Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 3 (1, 1, 125 f. Joannou).

25 Canones in causa Apiar²⁵ 3 (CCL 149, 101 f. Munier): *Cum praeterito concilio de continentiae et castitatis moderamine tractaretur, gradus isti tres, qui constrictione quadam castitatis per consecrationes adnexi sunt, episcopos, inquam, presbyteros et diaconos, ita placuit, ut concederet sacros antistites ac dei sacerdotes necnon et levitas, vel qui sacramentis divinis inserviunt, continentes esse in omnibus, quo possint simpliciter quod a domino postulatum impetrare, ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus.*

26 Vgl. Conc. Carthag. vJ. 390 cn. 2 (CCL 149, 13 Munier): *Ab universis episcopis dictum est: Omnibus placet ut episcopus, presbyter et diaconus, pudicitiae custodes, etiam ab uxoribus se abstineant ut in omnibus et ab omnibus pudicitia custodiatur qui altario inserviunt; Conc. Carthag. v cn. 3 (CCL 149, 356 Munier): Praeterea cum de quorundam clericorum quamvis erga uxores proprias incontinentia referretur, placuit episcopos, presbyteros et diaconos secundum priora statuta etiam ab uxoribus continere: Quod nisi fecerint ab ecclesiastico removeantur officio: Ceteros autem clericos ad hoc non cogi, sed secundum uniuscuiusque consuetudinem observari debere.*

27 Vgl. Conc. Arelat vJ. 314 cn. 25 (CCL 148, 25 Munier): *Placuit ut mulierem corruptam clericus non ducat uxorem, vel is qui laicus mulierem corruptam duxerit, non admittatur ad clerum.*

28 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 8 (CCL 148A, 117 de Clercq): *De adulteriis autem honoratorum clericorum id observandum est, ut, si quis adulterasse aut confessus fuerit vel convictus, depositus ab officio communione concessa in monasterio toto vitae suae tempore retrudatur.*

29 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 10 (CCL 148A, 118 de Clercq): *De his, qui ex concubinis filios habent et uxoris legitimas habuerunt aut defunctis uxoribus sibi concubinas publice crediderint sociandas, id observandum esse censuimus, ut, sicut eos, qui iam sunt clerici per ignorantiam ordinati, non removemus, ita statuimus, ne ulterius ordinentur.*

30 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 2 (CCL 148A, 114 f. de Clercq): *Ut nullus clericorum a subdiacono et supra, qui uxores in proposito suo adcipere inhihentur, propriae, si forte iam habeat, misciatur uxori. Quod si fecerit, laica communione contentus iuxta priorum canonum statuta ab officio deponatur.*

und überhaupt alle Kleriker, allen Handlungen dieser Welt zu entsagen (*actibus omnino renuntient saeculi*); explizit genannt wird in diesem Zusammenhang die Verpflichtung, enthaltsam zu sein³¹.

Nach dem sog. Konzil von Elvira findet sich unter den Bestimmungen des ersten Konzils von Toledo vJ. 400 eine Enthaltensamkeitsverpflichtung für Diakone und Presbyter³². Die Bischöfe legen fest, dass Diakone entweder *integer*, „unberührt“³³, oder *castus*, „keusch“³⁴, sein, sie also ehelos oder in der Ehe enthaltsam leben sollen³⁵. Verstöße werden mit Beförderungsausschluss belegt. Gleiches gilt für Presbyter, die vor dem Erlass des Verbots Kinder gezeugt haben; sie können fortan nicht mehr in das Bischofsamt aufsteigen³⁶.

Kanon 7 des Konzils von Toledo erlaubt es Klerikern, ihre ehebrüchig gewordenen Frauen unter Arrest zu stellen und ihnen ein Bußfasten aufzuerlegen. Die Tischgemeinschaft mit ihnen wird untersagt³⁷.

Spätere hispanische Konzilien des 6. und 7. Jahrhunderts verlangen ein spezielles Keuschheitsversprechen, um die Enthaltensamkeit durchzusetzen. Klerikerkandidaten, die von ihren Eltern für eine kirchliche Laufbahn³⁸ vorgesehen und bereits als Kinder in den Klerus übergeben worden sind, sollen mit dem 18. Lebensjahr öffentlich (*coram totius cleri plebisque conspectu*) erklären, ob

31 Vgl. Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 11 (CCL 148A, 225 de Clercq): *Episcopi, presbyteri vel universi honoratiores clerici cum sublimi dignetatis apice sublimantur, actibus omnino renuntient saeculi et ad sacrum electi mystirium repudient carnale consortium ac permixtiones pristinae contubernium permutent germanetatis affectum; et, quisquis ille est, divino munere benedictione percepta uxori prius suae frater ilico efficiatur ex coniuge.*

32 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 1 (CCH 4, 328 Martínez Díez / Rodríguez): *Placuit ut diacones vel integri vel casti sint; et continentis vitae, etiamsi uxores habeant, in ministerio constituantur; ita tamen ut si qui etiam ante interdictum quod per Lusitanos episcopos constitutum est, incontinenter cum uxoribus suis vixerint, presbyterii honore non cumulentur. Si quis vero ex presbyteris ante interdictum filios susceperit, de presbyterio ad episcopatum non admittatur.*

33 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 459 s.v. integer.

34 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 137 s.v. castus.

35 Vgl. Weckwerth, *Konzil* 101.

36 Zur Interpretation und Einordnung des Kanons in den historischen Kontext vgl. Weckwerth, *Konzil* 101–116.

37 Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 7 (CCH 4, 331 Martínez Díez / Rodríguez): *Placuit ut, si cuicumque clericorum uxores peccaverint, ne forte licentiam peccandi plus habeant, accipiant mariti earum hanc potestatem, praeter necem custodiendi, ligandi in domo sua, ad ieiunia salutaria non mortifera cogentes; ita ut invicem sibi clerici pauperes auxilium ferant si servitia forte habeant. Cum uxoribus autem ipsis quae peccaverint, nec cibum sumant, nisi forte ad timorem dei acta paenitentia revertantur.*

38 Vgl. Faivre, *Naissance*; Gibaut, *Cursus honorum* und Hornung, *Kommentar* 194–215.

sie die Ehe eingehen oder ehelos leben wollen. Nur die, die sich zur Ehelosigkeit verpflichten, können in den Subdiakonat³⁹ aufsteigen⁴⁰.

Das neunte Konzil von Toledo vJ. 655 weitet die Strafbestimmungen sogar auf die Kinder unenthaltssamer Kleriker aus: Da, so formuliert es, trotz zahlreicher Normen gegen die Unenthaltssamkeit der Kleriker (*incontinentia ordinis clericorum*) eine Verbesserung der Sitten nicht erzielt werden konnte, erfolge nicht nur eine Bestrafung der Urheber der Verbrechen (d.h. der unenthaltssamen Kleriker), sondern auch ihrer Nachkommen. Kinder aus solchen Beziehungen können keine Erben ihrer Eltern werden und verbleiben in einer rechtlichen Minderstellung (*in servitutum eius ecclesiae*)⁴¹.

Die Begründungen der klerikalischen Enthaltssamkeitsverpflichtung sind in den Kanones der Synoden kurz: Aus der Partizipialkonstruktion des 33. Kanons des sog. Konzils von Elvira (*positi in ministerio*) ließ sich nur andeutungsweise schließen, dass die Konzilsväter sexuellen Umgang und liturgischen Dienst für miteinander unvereinbar halten⁴². Dieser Argumentationszusammenhang wird durch Formulierungen der Canones in causa Apiarii bestätigt: Majoristen werden hier zur Enthaltssamkeit mit dem Hinweis angehalten, dass sie den göttlichen Sakramenten dienen (*qui sacramentis divinis inserviunt*) und die Sakra-

39 Der Subdiakonat wird zu dieser Zeit bereits zum höheren Klerus gerechnet und unterliegt der Enthaltssamkeitsverpflichtung; vgl. Weckwerth, *Einbeziehung* 56–81.

40 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 1 (CCH 4, 347 f. Martínez Díez / Rodríguez): *De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio manciparit, statuimus observandum ut mox detonsi vel ministerio electorum contraditi fuerint, in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri; at ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum, coram totius cleri plebisque conspectu voluntas eorum de expetendo coniugio ab episcopo perscrutetur. Quibus si gratia castitatis deo inspirante placuerit et professionem castimoniae suae absque coniugali necessitate se sponderint servaturos, ii tamquam appetitores artissimae viae lenissimo domini iugo subdantur, ac primum subdiaconatus ministerium habita probatione professionis suae a vicesimo anno suscipiant; quod si inculpabiliter ac inoffense vicesimum et quintum annum aetatis suae peregerint, ad diaconatus officium, si scienter implere posse ab episcopo comprobantur, promoveri* sowie Boelens, *Klerikerehe* 49–52, hier 51.

41 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 655 cn. 10 (CCH 5, 503 f. Martínez Díez / Rodríguez): *Cum multae super incontinentiam ordinis clericorum hactenus emanaverint sententiae patrum et nullatenus ipsorum formari quiverit correctio morum, usque adeo sententiam iudicantium protraxere commissa culparum, ut non tantum ferretur ultio in actoribus scelerum, verum et in progenie damnatorum. Ideoque quilibet ab episcopo usque ad subdiaconum deinceps vel ex ancillae vel ex ingenuae detestando connubio in honore constituti filios procreant, illi quidem ex quibus geniti probantur, canonica censura damnentur; proles autem tali nata pollutione non solum parentum haereditatem nusquam accipient, sed etiam in servitutum eius ecclesiae de cuius sacerdotis vel ministris ignominia nati sunt, iure perenni manebunt.*

42 Vgl. o. S. 119.

mente berühren (*sacramenta contrectant*). Sie seien, so der Wortlaut weiter, „Wächter der Keuschheit“ (*custodes pudicitiae*)⁴³.

Zahlreiche andere Bestimmungen formulieren die Norm hingegen äußerst knapp und bieten überhaupt keine Rechtsbegründung. Vor diesem Hintergrund erlangen die römischen Bischofsschreiben des 4. und 5. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung. Sie stellen nicht nur eine Fortschreibung der synodalen Bestimmungen dar, sondern ergänzen auch den Befund um Rechtsargumentationen, die für die Kenntnis um die sozial- und kirchenhistorischen Kontexte der Verpflichtung und die sich darin dokumentierende Asketisierung des Klerus wesentlich sind.

Eine ausführliche Rechtsbegründung der klerikalen Enthaltensamkeitsverpflichtung findet sich erstmals in der sog. ersten Dekretale des Siricius von Rom vJ. 385. Die Dekretale trifft eine der ersten allgemeinen Enthaltensamkeitsverpflichtungen für Majoristen. Da das Schreiben andernorts ausführlich behandelt wurde, werden im Folgenden nur die wichtigsten Argumentationslinien nachgezeichnet⁴⁴. Sie werden von späteren römischen Bischöfen aufgegriffen.

Siricius von Rom (384–398) wendet sich mit dem Schreiben an seinen hispanischen Amtskollegen Himerius von Tarragona. Himerius hatte noch an den Vorgänger des Siricius, Damasus von Rom, eine Anfrage gerichtet, die nach Damasus' Tod Siricius beantwortet⁴⁵. Gegenstand sind verschiedene Fragen der Gemeinde- und Klerikerdisziplin (u. a. Tauftermine, Umgang mit Apostaten⁴⁶ und die kirchliche Ämterlaufbahn); das längste Kapitel des Schreibens widmet der römische Bischof der Einschärfung der klerikalen Enthaltensamkeitsverpflichtung (Kap. 7)⁴⁷.

Siricius geht von der heute nicht mehr erhaltenen Anfrage des Himerius aus; dieser hatte offenbar darüber berichtet, dass es in Spanien am Ende des 4. Jahrhunderts unter höheren Klerikern zum Bruch der Enthaltensamkeit gekommen war (*plurimos enim sacerdotes Christi atque levitas post longa consecrationis suae tempora tam de coniugibus propriis quam etiam de turpi coitu subolem didicimus procreasse*⁴⁸) und die unenthaltensamen Kleriker nicht nur an ihrem Verhalten festhielten, sondern es auch unter Hinweis auf das Alte Testament

43 Canones in causa Apiarii 3f. (CCL 149, 101f. Munier).

44 Vgl. Hornung, *Kommentar*.

45 Vgl. Sir. ep. 1 praef. (82–84 Zechiel-Eckes): *Directa ad decessorem nostrum sanctae recordationis Damasum fraternitatis tuae relatio me iam in sede ipsius constitutum, quia sic dominus ordinavit, invenit*.

46 Vgl. Hornung, *Apostasie* 243f.

47 Sir. ep. 1, 7 (96–102 Zechiel-Eckes).

48 Sir. ep. 1, 7 (96 Zechiel-Eckes).

verteidigten ([scil. didicimus] *et crimen suum hac praescriptione defendere, quia in veteri testamento sacerdotibus ac ministris generandi facultas legitur adtributa*⁴⁹).

Den römischen Bischof nötigt die Auseinandersetzung zu einer umfangreichen Darlegung und Begründung der Enthaltsamkeitsverpflichtung. Im Zentrum steht hierbei der Gedanke, dass die höheren Kleriker aufgrund ihres Altardienstes zu permanenter Reinheit und Heiligkeit verpflichtet sind⁵⁰:

Unde et dominus Iesus, cum nos suo inlustrasset adventu, in evangelio protestatur, quia legem venerit implere, non solvere. Et ideo ecclesiae, cuius sponsus est, formam castitatis voluit splendore radiare, ut in die iudicii, cum rursus advenit, „sine macula et ruga“ eam possit, sicut per apostolum suum instituit, reperire.

*Quarum sanctionum omnes sacerdotes atque levitae insolubili lege constringimur, ut a die ordinationis nostrae subrietati ac pudicitiae et corda nostra mancipemus et corpora, dummodo per omnia deo nostro in his, quae cotidie offerimus, sacrificiis placeamus. „Qui autem in carne sunt“, dicente electionis vase, „deo placere non possunt. Vos autem iam non estis in carne, sed in spiritu, si tamen spiritus dei habitat in vobis“. Et ubi poterit, nisi in corporibus, sicut legimus, sanctis dei spiritus habitare?*⁵¹

Daher bezeugt auch Jesus, der Herr, im Evangelium, als er uns durch seine Ankunft erleuchtet hatte, dass er gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen, nicht es aufzuheben (Mt. 5, 17). Und deshalb wollte er, dass die Gestalt der Kirche, deren Bräutigam er ist, im Glanz der Keuschheit erstrahle, damit er sie am Tag des Gerichts, wenn er wiedergekommen ist, ohne Makel und Runzel (Eph. 5, 27), so wie er es durch seinen Apostel gelehrt hat, vorfinden kann.

Durch das unauflösliche Gesetz dieser Bestimmungen werden wir alle, Priester und Diakone, verpflichtet, dass wir vom Tag unserer Weihe an unsere Herzen und Körper der Enthaltsamkeit und Keuschheit übergeben, damit wir durch alles unserem Gott bei den Opfern, die wir täglich darbringen, gefallen. „Die aber im Fleisch sind“, wie das Gefäß der Erwählung sagt, „können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid schon nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist, wenn denn der Geist Gottes in euch wohnt“ (Rom. 8, 8f.). Und wo könnte der Geist Gottes wohnen, wenn nicht, so wie wir es lesen, in heiligen Körpern?

Die Begründung der Enthaltsamkeitsverpflichtung ist komplex. Siricius verbindet verschiedene Vorstellungen, die in der Summe die Norm legitimie-

49 Sir. ep. 1, 7 (96 Zechiel-Eckes).

50 Vgl. hierzu besonders Hornung, *Kommentar* 166–168.

51 Sir. ep. 1, 7 (98–100 Zechiel-Eckes).

ren sollen: Hierzu zählen in dem der zitierten Stelle unmittelbar vorangehenden Abschnitt alttestamentliche Kultvorschriften, insbesondere das levi-tische Reinheitsgesetz ([scil. Jesus] *legem venerit implere, non solvere*), sowie der Rekurs auf die altkirchliche Brautmetapher (Jesus als *sponsus* der Kirche verlangt eine jungfräuliche Braut⁵²) und ganz besonders die Heiligkeitsvorstellung⁵³, die auf Seiten der Kulddiener eine kultische Reinheit voraussetze. Das Prädikat „heilig“ wird exklusiv auf den höheren Klerus übertragen, seine Heiligkeit korrespondiert mit der Heiligkeit Gottes: „Und wo könnte der Geist Gottes wohnen, wenn nicht, so wie wir es lesen, in heiligen Körpern?“. So, wie Gott heilig ist, müssen auch die Kulddiener, die Kleriker, heilig, d. h. besonders rein bzw. enthaltsam, sein. Sie garantieren gleichsam mit ihren Körpern die Heiligkeit der Kirche. Zwischen Kulddienern und Kultobjekt besteht in ihrer jeweiligen Heiligkeit eine innere Entsprechung.

Die Enthaltsamkeitsverpflichtung des höheren Klerus wird bei Siricius wesentlich mit dem Gedanken der kultischen Reinheit und der daraus abgeleiteten Heiligkeit begründet, ein Argumentationsmuster, das sich auch in späteren Schreiben römischer Bischöfe findet. So verpflichtet Innozenz von Rom (402–417) die Majoristen in seinen Briefen mehrfach zur Enthaltsamkeit von ihren Ehefrauen.

Im Jahr 404 schreibt er an Victricius von Rouen:

*Praeterea quod dignum et pudicum et honestum est, tenere ecclesia omnimodo debet, ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant; quia ministerii quotidiani necessitatibus occupantur. Scriptum est enim: Sancti estote, quoniam et ego sanctus sum dominus deus vester*⁵⁴.

Außerdem muss die Kirche in jeder Hinsicht bewahren, was würdig, keusch und ehrhaft ist, nämlich dass die Priester und Diakone mit ihren Ehefrauen keinen sexuellen Umgang haben, weil sie von den Aufgaben eines täglichen Dienstes in Anspruch genommen sind. Denn es steht geschrieben: Seid heilig, denn auch ich der Herr euer Gott bin heilig (Lev. 11, 14).

Und in einem weiteren Brief an Exuperius von Toulouse vJ. 405 beruft sich Innozenz explizit auf seinen Vorgänger Siricius und schreibt vor:

De his et divinarum legum manifesta est disciplina, et beatae recordationis viri Siricii episcopi monita

Über diejenigen (scil. die unenthalt-samen Kleriker) ist die Disziplin der göttlichen Gesetze eindeutig und kamen die klaren Ermahnungen des

52 Vgl. Schmid, *Brautschaft* 555–557.

53 Vgl. Brown, *Saints*; Dihle, *Heilig* 58.

54 Innoc. ep. 2, 9, 12 (PL 20, 476).

*evidentia commearunt, ut incontinentes in officiis talibus positi, omni honore ecclesiastico priventur, nec admittantur accedere ad ministerium, quod sola continentia oportet impleri*⁵⁵.

Bischofs Siricius, eines Mannes seligen Andenkens, hinzu, dass nämlich Unenthaltssame, die in solche Ämter gestellt sind, von jeglicher kirchlichen Würde beraubt und nicht mehr zum Amt zugelassen werden sollen, da allein die Enthaltsamkeit erfüllt werden muss.

Innozenz lässt nicht nur aufgrund der expliziten Nennung seines Vorgängers die erste Dekretale als Vorlage erkennen, sondern begründet auch ihr vergleichbar die Enthaltsamkeitsverpflichtung mit der Heiligkeitsvorstellung, nach der Kleriker zu einer besonderen Heiligkeit und Reinheit verpflichtet sind. Die, die den heiligen Opfern dienen, so führt er in Rekurs auf 1 Chron. 24 aus, müssten rein und von jedem Makel gereinigt sein⁵⁶, und mit Rom. 8, 9 verlangt er von den Klerikern, wie zuvor Siricius, eine bereits „geistige Existenz“ (*in spiritu*)⁵⁷.

Die Enthaltsamkeitsverpflichtung steht bei Siricius und Innozenz ganz in einem kultischen Begründungszusammenhang; asketische bzw. monastische Motive lassen sich nicht erkennen, ein Befund, der durch spätere Belege bei Leo dem Großen (440–461) im Wesentlichen bestätigt wird⁵⁸.

Bei Innozenz findet sich gleichwohl ein (neben der kultischen Begründung) weiteres Argumentationsmotiv: Der römische Bischof lässt erkennen, dass über die Enthaltsamkeitsverpflichtung eine spezifisch klerikale Standesethik begründet und eine Abgrenzung des Klerus von den Laien etabliert werden soll.

55 Innoc. ep. 6, 1, 2 (PL 20, 496).

56 Vgl. Innoc. ep. 6, 1, 2 (PL 20, 496 f.): (...) (scil. die Kleriker) *ut servientes sacris oblationibus, puros et ab omni labe purgatos sibi vindicent divina ministeria*.

57 Innoc. ep. 6, 1, 3 (PL 20, 497 f.): (scil. Paulus) *et apertius declarat, dicens, Qui autem in carne sunt, deo placere non possunt. Vos autem iam non estis in carne, sed in spiritu*.

58 Vgl. Leo M. ep. 14, 4 (PL 54, 672 f.): *Nam cum extra clericorum ordinem constitutis nuptiarum societati et procreationi filiorum studere sit liberum, ad exhibendam tamen perfectae continentiae puritatem, nec subdiaconis quidem connubium carnale conceditur: Ut et qui habent, sint tamquam non habentes (1 Cor. 7, 29), et qui non habent, permaneant singulares. Quod si in hoc ordine, qui quartus a capite est, dignum est custodiri, quanto magis in primo aut secundo, vel tertio servandum est, ne aut levitico, aut presbyterali honore, aut episcopali excellentia quisquam idoneus aestimetur, qui se a voluptate a uxoria necdum frenasse detegitur; ep. 167, 3 (PL 54, 1204): Lex continentiae eadem est ministris altaris quae episcopis atque presbyteris, qui cum essent laici sive lectores, licito et uxores ducere et filios procreare potuerunt. Sed cum ad praedictos pervenerunt gradus, coepit eis non licere quod licuit. Unde, ut de carnali fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores, et quasi non habeant sic habere, quo et salva sit charitas connubiorum, et cesset opera nuptiarum*.

In Anspielung auf die paulinische Vorschrift für Eheleute, sich einander wegen des Gebets für eine gewisse Zeit zu enthalten (1Cor. 7, 5), argumentiert er, dass, wenn dies bereits für Laien vorgeschrieben sei, es um vieles mehr (*multo magis*) für Priester gelten und sie sich des ehelichen Umgangs enthalten müssten, da doch ihre Aufgabe darin bestehe, unaufhörlich zu beten und zu opfern:

Nam si Paulus ad Corinthios scribit, dicens, Abstinete vos ad tempus, ut vacetis orationi (1Cor. 7, 5), *et hoc utique laicis praecipit: Multo magis sacerdotes, quibus et orandi et sacrificandi iuge officium est, semper debent ab huiusmodi consortio abstinere*⁵⁹.

Denn wenn Paulus an die Korinther die folgenden Worte richtet: Enthaltet euch für eine Zeit, damit ihr für das Gebet frei seid (1Cor. 7, 5), und das freilich Laien vorschreibt, um wie viel mehr müssen sich dann die Priester einer solchen Gemeinschaft immer enthalten, denen der Dienst des Gebets und Opfers ununterbrochen obliegt.

Für die höheren Kleriker gilt Innozenz' Argumentation zufolge eine strikte Ethik: Sie müssen sich im Gegensatz zu den Laien permanent enthalten, da ihre Aufgabe (*officium*) des Gebets und des Opfers eine beständige ist. Entscheidend ist hierbei die Gegenüberstellung von (höheren) Klerikern und Laien. Sie sollen sich nicht nur durch ihre kirchliche (liturgische) Funktion, sondern auch durch ihre Lebensform unterscheiden.

Die Enthaltsamkeitsverpflichtung des höheren Klerus wird damit (abseits der kultischen Argumentationslinie) zu einem Differenzierungsmerkmal zwischen klerikaler und laikaler Lebensform. Innozenz intendiert eine wahrnehmbare Abgrenzung. In kirchendisziplinären Texten, in den Kanones spätantiker Synoden und in römisch-bischöflichen Schreiben, ist diese Argumentation im 4. und 5. Jahrhundert zahlreich anzutreffen: Eine striktere klerikale Ethik, die größere Anforderungen an den Lebenswandel des Klerus stellt, wird mit einer ostentativen Differenzierung und Abgrenzung des Klerus vom Laienstand begründet; sie ist ein entscheidender Aspekt klerikaler Standesrepräsentation⁶⁰.

59 Innoc. ep. 2, 9, 12 (PL 20, 476f.).

60 Vgl. Sir. ep. 5, 3 (PL 13, 1160): *Si ergo laicis abstinentia imperatur, ut possint deprecantes audiri: Quanto magis sacerdos utique omni momento paratus esse debet, munditiae puritate securus, ne aut sacrificium offerat, aut baptizare cogatur?*; Sir. ep. 10, 2, 5 (SVigChr 73, 32 Duval): *Quo enim pudore viduae aut virgini ausus est episcopus vel presbyter integritatem vel continentiam praedicare, vel suadere castum cubile servare, si ipse saeculo magis insistit filios generare quam deo?*; Coelest. ep. 2, 2 (PL 50, 424): *Nam et si de inferioribus clericis vel de laicis videtur ibi praecaveri, quanto magis hoc de episcopis voluit observari?*; Leo M.

Im Zusammenhang der klerikalen Ehe- und Sexualmoral wird in kirchen-disziplinären Dokumenten neben der Enthaltsamkeitsverpflichtung auch das Digamieverbot eingeschränkt. Es umfasst sowohl das Verbot, eine sukzessive Zweitehe einzugehen, als auch eine Witwe zu heiraten⁶¹.

Im kirchlichen Osten untersagt Conc. Neocaes. vJ. 314/325 cn. 7, dass ein Presbyter eine Zweitehe schließt⁶², und Conc. Laod. vJ. 341/381 cn. 1 listet es unter den Kennzeichen eines wahrhaften Klerikers auf, nicht ein zweites Mal verheiratet zu sein⁶³.

Im kirchlichen Westen sind die Bestimmungen gegen die Digamie besonders zahlreich⁶⁴. Ist sie Laien grundsätzlich erlaubt, so wird sie dem Klerus (fast generell⁶⁵) untersagt. Siricius schreibt in einem unter den Akten des Konzils von Thelepte vJ. 418 erhaltenen Brief vor, dass ein Laie, der eine Witwe geheiratet habe, nicht zum Klerus zugelassen werden dürfe⁶⁶. Wie zuvor bei Innozenz, so wird auch bei Siricius zwischen einer klerikalen und laikalen Standesethik unterschieden, wobei die Anforderungen an die Lebensform des Klerus strikter sind.

Die Bestimmungen des nordafrikanischen Konzils werden durch gallische und hispanische⁶⁷ Kanones ergänzt. Der jeweilige Normgegenstand ist hierbei sehr ähnlich: Kandidaten für den Klerus, die mit einer Witwe verheiratet sind oder selbst zum zweiten Mal geheiratet haben, wird die Ordination ver-

ep. 59, 1 (PL 54, 867): *Nam si vix in laicis tolerabilis videtur incititia, quanto magis in eis qui praesunt, nec excusatione est digna nec venia: (...).*

61 Vgl. Kötting, *Beurteilung*; Kötting, *Digamus* 1016–1024 sowie Löbmann, *Ehe*.

62 Vgl. Conc. Neocaes. vJ. 319 cn. 7 (90 Benešević, Synagoga L titularum): Πρεσβύτερος εἰς γάμους διαγαμούντος μὴ ἐστιάζεω, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτοῦντος τοῦ διγάμου τί ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἐστιάσεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις; Löbmann, *Ehe* 223.

63 Vgl. Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 1 (134 Benešević, Synagoga L titularum): Περὶ τοῦ δεῖν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τοὺς ἐλευθερίως καὶ νομίμως συναφθέντας δευτέρους γάμοις, μὴ λαθρογαμίαν ποιήσαντας, ὀλίγου χρόνου παρελθόντος καὶ σχολάσαντας ταῖς προσευχαῖς καὶ νηστεῖαις, κατὰ συγγνώμην ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν ὥρισαμεν.

64 Vgl. mit einem detaillierten Verzeichnis einzelner Bestimmungen Hornung, *Kommentar* 186–194.

65 Vgl. Ep. Lupi et Eufonii: CCL 148, 140 Munier: *De clericis vero bigamis, usque ad ostiarios ecclesia permittit et patitur; et quam quis sacerdotum regulam pro districtione sua assumpserit, iure custodiet. Exorcistas vero aut subdiaconos a secundis nuptiis penitus excludit.*

66 Vgl. Sir. ep. = Conc. Thelen. vJ. 418 (CCL 149, 61 Munier): *Ut is qui laicus viduam duxerit non admittatur ad clerum.*

67 Für Digamie-Bestimmungen bei Klerikerwitwen vgl. Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 18 (CCH 4, 336 Martínez Díez / Rodríguez): *Si qua vidua episcopi aut presbyteri aut diaconi maritum acceperit, nullus clericus, nulla religiosa cum ea convivium sumat, nunquam communicet; morienti tantum ei sacramenta subveniant* sowie den Kommentar bei Weckwerth, *Konzil* 121–123 zSt.

weigert⁶⁸; Kleriker, die dennoch geweiht wurden, werden für die Zukunft von jeglicher liturgischen Funktion ausgeschlossen und unterliegen einem Beförderungsverbot oder auch der Degradierung in eine niedrigere Amtsstufe⁶⁹.

Für die Begründungszusammenhänge sind die Schreiben römischer Bischöfe zu berücksichtigen. Siricius und Innozenz schärfen das Digamieverbot mit verschiedenen alt- und neutestamentlichen Stellen ein und suggerieren darüber die Wahrung einer bereits biblisch bezeugten Rechtstradition. Lev. 21, 13 f. („Er [scil. der Hohepriester] soll nur eine Jungfrau heiraten. Eine Witwe, eine Verstoßene oder eine Entehrte, eine Dirne, darf er nicht heiraten; nur eine Jungfrau aus seinem Stamm darf er zur Frau nehmen“), Ez. 44, 22 („Die Priester dürfen keine Witwe und keine verstoßene Frau heiraten, sondern nur Jungfrauen aus der Nachkommenschaft des Hauses Israel. Eine Witwe aber, die mit einem Priester verheiratet war, dürfen sie zur Frau nehmen“) sowie 1 Tim. 3, 2 („Deshalb soll der Bischof ein Mann ohne Tadel sein, nur einmal verheiratet, besonnen von würdiger Haltung, gastfreundlich, fähig zu lehren“) sind zentrale biblische Stellen, die in diesem Kontext einen gleichsam kanonischen Status erlangen⁷⁰. Lev. 21, 13 f. und Ez. 44, 22 formulieren Heiratsbeschränkungen, die Klerikern nur die Heirat einer Jungfrau erlauben; 1 Tim. 3, 2 untersagt explizit das Eingehen einer zweiten Ehe (*unius uxoris vir*).

Die Digamie erscheint Innozenz als ein *vitium*, als ein „Fehler“ oder als eine „Sünde“⁷¹. Was genau sie für ihn und die kirchliche Disziplin bei Klerikern besonders inakzeptabel macht, ist den Quellen nur schwer zu entnehmen. Durch den Kontext wird gleichwohl deutlich, dass die sukzessive Zweitehe in

68 Vgl. Conc. Gerund. vJ. 517 cn. 8 (CCH 4, 288 Martínez Díez / Rodríguez): *Si quis vero de laicis post uxorem aliam cuiuscumque condicionis cognoverit mulierem, in clero nullatenus admittatur.*

69 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 3 (CCH 4, 329 Martínez Díez / Rodríguez): *Item constituit sancta synodus ut lector fidelis, si viduam alterius uxorem acceperit, amplius nihil sit, sed semper lector habeatur aut forte subdiaconus*; Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 4 (CCH 4, 329 f. Martínez Díez / Rodríguez); Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 2 (CCL 148A, 24 de Clercq): *Ne saecunde uxoris aut renuptae maritus presbyter aut diaconus ordenetur, abunde sufficerit ab apostolo constitutum. Sed quia praeceptum huiusmodi excidi quorundam fratrum simplicitate cognovimus, speciali observantia renovamus, sciente eo, qui contra interdictum ordenaverit, reum fratribus se futurum; illo autem, qui contra fas honorem prohibita benedictionis ambierit, nihil se clericalis ministerii praesumtum.*

70 Vgl. Sir. ep. 1, 8, 11 (102–104. 108 Zechiel-Eckes); Innoc. ep. 2, 4, 7, 6, 9 (PL 20, 473–474 f.); ep. 17, 1, 2 (PL 20, 527 f.); ep. 37, 2, 4 (PL 20, 604).

71 Innoc. ep. 2, 4, 8 (PL 20, 474): *Ut is qui mulierem licet laicus duxerit uxorem sive ante baptismum, sive post baptismum, non admittatur ad clerum; quia eodem videtur vitio exclusus. In baptismo enim crimina dimittuntur, non acceptae uxoris consortium relaxatur.*

die Nähe von unerlaubter Unzucht und Befleckung tritt, durch die Reinheit und Ansehen des Klerus gefährdet werden.

So thematisiert etwa Siricius die Digamie im Zusammenhang grundsätzlicher Bestimmungen über den Zugang und den Lebenswandel des Klerus, durch die er Kandidaten von unklarer Herkunft (*inexploratae vitae homines*) und verdächtiger Lebensform (*et ut taceamus, quod altius suspicamur*) generell auszuschließen sucht⁷². Am Ende des 5. Jahrhunderts begründet der römische Bischof Gelasius das klerikale Digamieverbot damit, dass an den Lebenswandel von Klerikern, die sich dem Dienst an den göttlichen Dingen verschrieben hätten, eine höhere Erwartung als an den von Laien gestellt werden müsse⁷³. Gelasius lässt erkennen, dass im Hintergrund des Verbots der Zweitehe einerseits Reinheitsvorstellungen stehen, andererseits aber über die Bestimmung auch eine Differenzierung von Klerus und Laien intendiert ist.

Gerade in diese schon bei der Begründung der Enthaltensamkeitsverpflichtung beobachtete Argumentationsrichtung weist auch eine Stelle beim Ambrosiaster: In Auslegung zu 1 Tim. 3, 2 hält er fest, dass der Bewerber um das Bischofsamt wegen der Erhabenheit seines Standes (*propter sublimitatem ipsius ordinis*) auch das verachten müsse, was anderen erlaubt sei. Gemeint ist die dem Laien zugestandene, dem Kleriker aber wegen seiner herausgehobenen gemeindlichen Stellung untersagte Digamie⁷⁴.

2.2.2 Weitere Bestimmungen

Die Normen über die Klerikerehe und das Verbot der sukzessiven Zweitehe werden durch weitere Regelungen flankiert, die der klerikalen Sexual- und Standesethik zuzurechnen sind. Sie untersagen das Zusammenleben von Klerikern mit Frauen in geistlichen Ehen (das sog. Syneisaktenwesen) und versuchen, Gelegenheiten des Zusammentreffens von Klerikern mit Frauen zu reduzieren.

Die Bestimmungen sind der kirchendisziplinären Prävention zuzurechnen, die die zuvor behandelte Enthaltensamkeitsverpflichtung und das Digamieverbot begleiten.

⁷² Sir. ep. 1, 8 (102 Zechiel-Eckes).

⁷³ Vgl. Gelas. ep. 14, 22 (375 Thiel): *Secundas nuptias sicut saecularibus inire conceditur, ita post eas nullus ad clericale sinitur venire collegium. Alia est enim humanae fragilitati generaliter concessa licentia, alia debet esse vita divinarum rerum servitio dicandorum.*

⁷⁴ Ambrosiast. in 1 Tim. 3, 2 (CSEL 81, 3, 265 Vogels): *Unius uxoris virum. Quamvis secundam numero uxorem non sit habere prohibitum, ut tamen quis dignus ad episcopatum sit, etiam licita debet spernere propter sublimitatem ipsius ordinis, quia ceteris melior debet esse, qui cupidus est sedis illius; vgl. hierzu auch Hornung, Kommentar 192 f.*

Das sog. Syneisaktenwesen, das Zusammenleben von asketischen Männern mit Frauen in geistlichen Ehen, ist im spätantiken Christentum breit bezeugt⁷⁵. Cyprian erwähnt es bereits im 3. Jahrhundert für Nordafrika⁷⁶, Eusebios für Antiochien⁷⁷. Das Syneisaktenwesen ist Gegenstand steter Kritik, die Johannes Chrysostomus eigens in zwei Spezialschriften formuliert⁷⁸: Unenthaltbarkeit und Unzucht gelten als Folgen, gleichzeitig spielt auch die Außenwahrnehmung des Instituts eine erhebliche Rolle, führt das Zusammenleben von Asketen und Frauen doch auch bei bewahrter Keuschheit gerade in den Gemeinden zu übler Nachrede und zahlreichen Verdächtigungen.

Für das Verbot des Syneisaktenwesens bei Klerikern sind die letztgenannten Aspekte entscheidend. Die hohe Anzahl disziplinärer Normen lässt erkennen, dass die Lebensform populär und verbreitet gewesen ist, die teilweise aus schlichten Versorgungsgründen eingegangen wurde. Hierauf deuten die in den Quellen oft unspezifisch genannten *necessitates*, „Notwendigkeiten“⁷⁹, hin, durch die eine geistliche Ehe im begrenzten Rahmen geboten und erlaubt erscheinen konnte⁸⁰.

Grundlage der kirchendisziplinären Verurteilung ist Kanon drei des Konzils von Nizäa vJ. 325. Er versucht grundsätzlich, dass Zusammenleben von Klerikern mit Frauen in geistlichen Ehen näher zu bestimmen. Spätere Normen greifen auf diesen Kanon (teilweise explizit) zurück:

Ἀπηγόρευσε καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος, μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ Die große Synode hat in jeder Hinsicht verboten, dass ein Bischof, Presbyter, Diakon oder sonst

75 Vgl. Achelis, *Virgines*; Leyerle, *Shows* 75–99.

76 Cypri. ep. 4, 1, 1 (CCL 3B, 17 f. Diercks): *Legimus litteras tuas, frater carissime, quas per Paconium fratrem nostrum misisti postulans et desiderans ut tibi rescriberemus, quid nobis de his virginibus videatur quae, cum semel in statu suo esse et continentiam firmiter tenere decreverint, detectae sint postea in eodem lecto pariter mansisse cum masculis, ex quibus unum diaconum esse dicis; plane easdem quae se cum viris dormisse confessae sint adseverare se integras esse.*

77 Eus. h. e. 7, 30, 12 (GCS Eus. 2, 2, 711 Schwartz / Mommsen): Τὰς δὲ συνεισάχτους αὐτοῦ γυναῖκας, ὡς Ἀντιοχείς ὀνομάζουσιν, καὶ τῶν περὶ αὐτὸν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων, οἷς καὶ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα ἀμαρτήματα ἀνίατα ὄντα συγκρύπτει, συνειδῶς καὶ ἐλέγξας, ὅπως αὐτοὺς ὑπόχρεως ἔχη, περὶ ὧν λόγοις καὶ ἔργοις ἀδικοῖ, μὴ τολμώντας κατηγορεῖν τῷ καθ' ἑαυτοὺς φόβῳ, ἀλλὰ καὶ πλουσίους ἀπέφηνεν, ἐφ' ᾧ πρὸς τῶν τὰ τοιαῦτα ζηλούντων φιλεῖται καὶ θαυμάζεται – τί ἂν ταῦτα γράφοιμεν.

78 Vgl. Joh. Chrys. *quod reg. fem. cohab. non deb.*: 95–137 Dumortier; subintro.: 44–94 Dumortier.

79 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 552 s. v. *necessitas*: „Besoin, ce qui est nécessaire à la vie“.

80 Vgl. Sir. ep. 1, 12 (108 Zechiel-Eckes): *Feminas vero non alias esse patimur in domibus clericorum nisi eas tantum, quas propter solas necessitudinum causas habitare cum hisdem synodus Nicena permisit.*

μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως τῶν ἐν τῷ κλήρῳ τινὶ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν, πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν, ἃ μόνα πρόσωπα ὑποψίαν διαπέφευγεν⁸¹.

ein Kleriker eine Syneisakte hat, es sei denn, es handle sich um die Mutter, Schwester oder Tante oder allenfalls um solche Personen, die über jeden Verdacht erhaben sind.

Nizäa untersagt das Syneisaktenwesen nicht generell, schränkt aber den Kreis von Frauen, die mit Klerikern in einem Haus wohnen dürfen, ein: Mutter, Schwester, Tante oder Personen, die über jeden Verdacht erhaben sind, dürfen mit einem Kleriker zusammenleben. Die Intention der Norm ist deutlich: Die Konzilsväter gehen davon aus, dass bei Frauen, die in einem Verwandtschaftsverhältnis zum Kleriker stehen, eine Gefährdung der Askese und Fälle von Unzucht ausgeschlossen sind. Diesen Personen soll es also auch künftighin erlaubt sein, mit Klerikern zusammenzuleben.

Die im Kanon zuletzt genannte Personengruppe (ἃ μόνα πρόσωπα ὑποψίαν διαπέφευγεν) bleibt hingegen unspezifisch und eröffnet einen weiten Auslegungsspielraum. Wahrscheinlich ist an einen Personenkreis (ältere oder gut beleumundete Frauen?) gedacht, bei dem von der Wahrung der Keuschheit ausgegangen und eine Gefährdung der asketischen Lebensform ausgeschlossen wird⁸².

Auf die Bestimmung des dritten nizänischen Kanons rekurrieren spätere kirchendisziplinäre Bestimmungen, im kirchlichen Osten etwa das Quinisextum vJ. 691/692⁸³, im kirchlichen Westen verschiedene Synoden⁸⁴ und Rechts-

81 Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 3 (1, 84 Benešević).

82 Vgl. mit gleicher Intention das Verbot für jüngere Kleriker und Mönche, ein Nonnenkloster aufzusuchen: Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 38 (CCL 148A, 34 de Clercq): *Alias autem nec clericus nec monachus iuuenis ullum ad puellarum congregatione habebit accessum, nisi hoc aut paterna aut germana necessitudo probetur admittere.*

83 Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 5 (1, 1, 130 f. Joannou): Μηδεὶς τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγόμενων τάγματι, τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐμφερομένων ἀνυπόπτων προσώπων ἐκτὸς διάγων, γυναῖκα κεκτήσθω ἢ θεραπεινίδας, τὸ ἀνεπιληπτον ἑαυτῷ ἐντεῦθεν τηρῶν.

84 Vgl. u. a. Conc. Carthag. vJ. 345/348: CCL 149, 5 Munier; Conc. Carthag. III cn. 17 (CCL 149, 332 Munier); Conc. Andegav. vJ. 453 cn. 4 (CCL 148, 137 f. Munier): *Familiaritatem extraneorum feminarum noverint esse vitandam. Sed si qui sunt coelibes nonnisi a sororibus aut amitis suis aut a matribus consolentur; quia sicut bonum non est homini solum esse, ita familiares esse clericos feminis non oportet extraneis, quia frequenter plurimorum ruinas sub hac occasione deflemus*; Conc. Turon. vJ. 461 cn. 3 (CCL 148, 145 Munier); Conc. Agath. vJ. 506 cn. 10 (CCL 148, 199 f. Munier); Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 4 (CCL 148A, 115 f. de Clercq): *De familiaritatem extraneorum mulierum licit iam multa, quae observari debeant, multis canoneis sententiis fuerint statuta, tamen, quod agnoscitur saepe transcendendi, convenit replicari. Ideoque statuimus, ut ne quis antestitum clericorumque omnium licentiam habeat intra domum*

sammlungen⁸⁵. Die Normen sind so zahlreich, dass eine summarische Nennung ausreichen muss. In ihren Bestimmungen gehen sie in späterer Zeit (im 5. und 6. Jahrhundert) bisweilen sogar über den Regelungskontext von Nizäa hinaus und untersagen generell das Syneisaktenwesen. Interessant sind die in einigen Bestimmungen erkennbaren Begründungen.

Der dritte Kanon des Konzils von Tours vJ. 461 lässt im Wesentlichen zwei Motive erkennen:

Et quia nullum diabolo locum dari oportet, hoc praecipue custodiendum decrevimus, ut nullam clerici cum extraneis feminis⁸⁶ habeant familiaritatem, ne ullum male loquendi vel sentiendi hominibus aditum tribuant:

Und weil dem Teufel kein Platz eingeräumt werden darf, haben wir beschlossen, dass besonders das beobachtet werden muss, dass nämlich Kleriker keinen vertrauten Umgang mit fremden Frauen haben, damit den Menschen keine Berechtigung zu übler Nachrede oder übler Meinung gewährt wird.

suam ullam absque his propinquis mulieribus, quas priores canones elocuntur, habere personam; Conc. Aspas. vJ. 551 cn. 2 (CCL 148A, 163 de Clercq): Si quis vero episcopus, presbyter, diaconus secum extraneam mulierem praeter has personas, quas sancta synodus in solacio clericorum esse constituit, habere forte praesumpserit aut ad cellarii secretum tam ingenua quam ancilla ad ullam familiaritatem habere voluerit, deposito omne sacerdotale sacrificio remotus a liminibus sanctae ecclesiae vel ab omni conloquio catholicorum supra scripti synodi ordine feriat; Conc. Turon. vJ. 567 cn. 11 (CCL 148A, 179 f. de Clercq): Nullus ergo clericorum, non episcopus, non presbyter, non diaconus, non subdiaconus, quasi sanctimonialem aut viduam vel ancillam propriam pro conservatione rerum in domum suam stabilire praesumat, quae et ipsa extranea est, dum non est mater aut soror aut filia, quae etiam pronior propinquavit ad culpam, dum dinoscitur subiecta dominatu. Si quis episcoporum aut presbiterorum seu diaconorum aut subdiaconorum de hac re statuta patrum vel nostra temerare praesumpserit, excommunicetur; Conc. Latun. vJ. 673/675 cn. 4 (CCL 148A, 315 de Clercq): Mulierem sane aliam nisi iuxta scripturarum patrum instituta nullus clericorum in propria domum abere praesumat; Conc. Eliberit. cn. 27 (CCH 4, 250 f. Martínez Díez / Rodríguez): Episcopus vel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam virginem dicatam deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit; Conc. Gerund. vJ. 517 cn. 7 (CCH 4, 288 Martínez Díez / Rodríguez); Conc. Ilerd. vJ. 546 cn. 15 (CCH 4, 306 Martínez Díez / Rodríguez); Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 3 (CCH 4, 350 f. Martínez Díez / Rodríguez); Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 42 (CCH 5, 227 Martínez Díez / Rodríguez); Sir. ep. 1, 12 (108 Zechiel-Eckes).

85 Vgl. Brev. Hippon. 16 (CCL 149, 38 Munier): *Ut cum omnibus omnino clericis extraneae feminae non cohabitent, sed solae matres, aviae, materterae, amitae, sorores, et filiae fratrum aut sororum, et quaecumque ex familia, domestica necessitate, etiam antequam ordinarentur, iam cum eis habitabant, vel si filii eorum, iam ordinatis parentibus, uxores acceperint, aut servis, non habentibus in domo quas ducant, aliunde ducere necessitas fuerit.*

86 Zu *extranea femina* als Terminus technicus der Syneisakte vgl. O. Hiltbrunner, Art. *extraneus*: ThLL 5, 2 (1931–1953) 2071.

*quia frequenter per hanc indecentem occasionem contingit ut diabolus qui insidiatur sicut leo in cubili suo de ruina servorum dei insultet*⁸⁷. Denn oft tritt durch diese unpassende Gelegenheit die Situation ein, dass der Teufel, der wie ein Löwe auflauert, über den Sturz der Diener Gottes auf ihrem Lager frohlockt.

Die auf dem Konzil von Tours versammelten Bischöfe untersagen das Syneisaktenwesen aus zwei Gründen: Zum einen fürchten sie um die Keuschheit der Kleriker, wenn sie mit Frauen zusammenleben (*ruina servorum dei*), zum anderen aber scheint die gesellschaftliche Wahrnehmung und der Ruf der Kleriker gefährdet. In den Gemeinden bzw. unter den Laien (*homines*) kann es durch das Institut zu übler Nachrede und zu einem dadurch bedingten Ansehensverlust kommen, den die Bischöfe durch das Verbot auszuschließen versuchen.

Auf das genannte Doppelmotiv aus vermuteter tatsächlicher Gefährdung der Keuschheit und dem Ansehensverlust der Kleriker weist auch ein wenig späteres gallisches Konzil von Agde vJ. 506 hin: „Zum Schutz der Lebensweise (d.h. der asketischen Lebensform) und des Rufes (*ad custodiendam vitam et famam*) schreiben wir in einer gesonderten Verordnung vor, dass kein Kleriker durch irgendeinen Trost oder vertrauten Umgang mit einer Syneisakte verbunden sein soll“⁸⁸.

Jeder Verdacht und Zweifel an einer integren Lebensweise, so ist der Formulierung des Konzils zu entnehmen, soll beseitigt werden und sich der Klerus insgesamt durch einen „guten Ruf“ (*fama*) auszeichnen⁸⁹.

Dem Schutz der klerikalen Enthaltsamkeit sind schließlich Bestimmungen zuzurechnen, die Gelegenheiten des Zusammentreffens von Klerikern mit Frauen zu minimieren suchen.

Kanon 20 des Konzils von Épaone vJ. 517 untersagt Klerikern den Zugang zu Frauen am Mittag und am Abend⁹⁰; ein späteres gallisches Konzil von Mâcon

87 Conc. Turon. vJ. 461 cn. 3 (CCL 148, 145 Munier).

88 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 10 (CCL 148, 199 f. Munier): *Id etiam ad custodiendam vitam et famam speciali ordinatione praecipimus, ut nullus clericorum extraneae mulieri qualibet consolatione aut familiaritate iungatur.*

89 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 4 (CCL 148A, 115 f. de Clercq): *De familiaritatem extraneorum mulierum licit iam multa, quae observari debeant, multis canoneis sententiis fuerint statuta, tamen, quod agnoscitur saepe transcendere, convenit replicari. Ideoque statuimus, ut ne quis antestitum clericorumque omnium licentiam habeat intra domum suam ullam absque his propinquis mulieribus, quas priores canones elocuntur, habere personam. Quibus etiam id specialiter inhibeat, ut, si quis clericorum suspicionem adversam aut oblationem populi de muliere quacumque fortassis incurrerit, eam statim, si intra domum suam habit, abiciat; si certe extranea et sui iuris est, ita omnibus condicionibus studeat evitare, ut infamia, quae excitata est, abrogatur.*

90 Vgl. Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 20 (CCL 148A, 29 de Clercq): *Episcopo, presbytero et diacono*

vJ. 581/583 lässt nur erprobte sowie ältere Männer (Kleriker ebenso wie Laien) in ein Frauenkloster, die Konzilsväter fürchten besonders *secretae conlocutiones*, „abgesonderte Unterhaltungen“⁹¹. Weitere Bestimmungen verbieten jungen Frauen und Freigelassenen den Zugang zu Klerikerhäusern⁹².

2.3 *Habitus und öffentliche Lebensweise*

Über die Ehe- und Sexualethik hinaus versucht die kirchliche Disziplin, die private und öffentliche Lebensweise der Kleriker umfassend zu regeln. Hierzu zählen Vorschriften über das Äußere und das öffentliche Auftreten, die Beteiligung am gesellschaftlichen Leben, das Finanz- und Wirtschaftsgebaren sowie über den Bereich von Weissagungskunst und Magie.

Im Folgenden werden die einzelnen Bereiche unter dem Gesichtspunkt der Asketisierung des Klerus untersucht.

2.3.1 Äußeres und gesellschaftliches Auftreten

Zahlreiche Bestimmungen der spätantiken Kirchendisziplin betreffen die Kleidung, die Frisur und das gesellschaftliche Auftreten der Kleriker. Sie sollen einen zu großen Luxus⁹³ meiden und sich über ihren Habitus vom Volk, von den Laien, sichtbar unterscheiden.

Die Bestimmungen, die unter dem Punkt „Äußeres und gesellschaftliches Auftreten“ zu subsumieren sind, dienen damit wesentlich der Distinktion und der Konstituierung des Klerus als eigenen Stand⁹⁴.

vel ceteris clericis horis praeteritis, id est meridianis aut vespertinis, ad feminas prohebeamus accessum; quae tamen, si causa fuerit, cum presbyterorum aut clericorum testimonium vedeantur.

91 Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 2 (CCL 148A, 223f. de Clercq): *Ut nullus episcopus, presbyter, diaconus, clericus vel quicumque secularis in monasteriis puellarum nisi probatae vitae et aetatis provectae praeter utelitatem aut quamcumque reparationem monasterii ad quascumque earum necessitates habitare aut secretas conlocutiones habere praesumant nec extra salutatorium aut oratorium ulterius ingredi permittantur. Praecipue Iudaei non pro quorumcumque negotiorum occationes puellis intra monasterium deo decatis aliquid secretius conloqui aut familiaritatem vel moras ibi habere praesumant; vgl. Conc. Epao. vJ. 517 cn. 38 (CCL 148A, 34 de Clercq): *Alias autem nec clericus nec monachus iuvenis ullum ad puellarum congregatione habebit accessum, nisi hoc aut paterna aut germana necessitudo probetur admittere.**

92 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 11 (CCL 148, 200 Munier): *Ancillas vel libertas a cellario a secreto ministerio et ab eadem mansione, in qua clericus manet, placuit removeri.*

93 Zur Luxuskritik vgl. Baltrusch, *Luxus* 733–735.

94 Vgl. von Rummel, *Habitus* 83; „Eine der römischen Idealvorstellungen war die Erkennbarkeit von Funktion und Status jedes einzelnen durch seine Kleidung“.

Wie eine Summe der verschiedenen Aspekte wirkt eine Briefstelle bei dem römischen Bischof Coelestin (422–432). Im Jahr 428 schreibt er an die Bischöfe der Provinzen Vienne und Narbonne und geht auf verschiedene disziplinäre Missstände in Gallien ein. Coelestin kritisiert u. a. den klerikalen Kleiderluxus:

Didicimus enim quosdam domini sacerdotēs superstitioso potius cultui inservire quam mentis vel fidei puritati. Sed non mirum, si contra ecclesiasticum morem faciunt, qui in ecclesia non creverunt, sed alio venientes e ritu, secum haec in ecclesiam, quae in alia conversatione habuerant, intulerunt.

(...)

Unde hic habitus in ecclesiis Gallianis, ut tot annorum tantorumque pontificum in alterum habitum consuetudo vertatur? Discernendi a plebe vel caeteris sumus doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis puritate, non cultu.

*Nam si studere incipiamus novitati, traditum nobis a patribus ordinem calcabimus, ut locum supervacuis superstitionibus faciamus*⁹⁵.

Wir erfuhren nämlich, dass einige Priester des Herrn eher einer abergläubigen Garderobe ergeben sind als der Reinheit des Geistes und des Glaubens. Doch man darf sich nicht wundern, wenn Leute gegen die kirchliche Sitte handeln, die nicht in der Kirche aufgewachsen sind, sondern, weil sie von einer anderen Lebensweise herkommen, die Gewohnheiten ihrer früheren Lebensart in die Kirche mitbrachten.

(...)

Woher kommt diese Kleidung in den Kirchen Galliens, dass also eine durch so viele Jahre und von so vielen Bischöfen bewahrte Gewohnheit in eine andere Kleidung umgeändert wird? Vom Kirchenvolk beziehungsweise von den übrigen sollen wir uns durch Gelehrtheit, nicht durch das Kleid, durch den Lebenswandel, nicht durch die Kleidung, durch die Reinheit des Geistes, nicht durch die Garderobe unterscheiden.

Denn wenn wir anfangen, auf Neuerungen zu sinnern, so werden wir die von den Vätern überlieferte Ordnung verachten, um einem überflüssigen Aberglauben Raum zu schaffen.

Coelestin kritisiert die Kleidung gallischer Kleriker⁹⁶. Sie ist für ihn Ausdruck eines unangemessenen Luxus und des Verlusts der geistigen Mitte: Denn die Kleriker sorgten sich mehr, so der Bischof, um ihre Kleidung (*cultus*), als um die Reinheit des Geistes und des Glaubens (*puritas mentis vel fidei*).

Coelestin verlangt eine geistige Ausrichtung; *puritas* zielt an dieser Stelle nicht so sehr auf die kultische, als vielmehr auf die ethische Reinheit und

95 Coelest. ep. 4, 1, 2 (PL 50, 430 f.).

96 Vgl. zur Klerikerkleidung Ristow, *Kleidung* 1270 f. sowie für die vorkonstantinische Zeit Vössing, *Pallium* 183–188.

Lebensweise. Die Kleriker sollen sich auf das Geistige, Transzendente ausrichten. Entscheidend ist hierbei eine bescheidene Kleidung, die als sichtbare Differenzierung von den Laien fungiert (*plebs*). Sie sind Vergleichs- und Kontrapunkt für die klerikale Lebensweise: „Vom Kirchenvolk beziehungsweise von den übrigen sollen wir (scil. die Kleriker) uns durch Gelehrtheit, nicht durch das Kleid, durch den Lebenswandel, nicht durch die Kleidung, durch die Reinheit des Geistes, nicht durch die Garderobe unterscheiden“.

In Coelestins Kritik am klerikalen Kleiderluxus in Gallien lässt sich einerseits eine geistige Ämterkonzeption beobachten, andererseits auch eine ostentative Differenzierung zwischen klerikaler und laikaler Lebensform. Die asyn-detische Reihung macht dies deutlich: „Gelehrsamkeit“ (*doctrina*), „Lebenswandel“ (*conversatio*) und „Reinheit des Geistes“ (*puritas mentis*) werden zu inneren, aber auch gesellschaftlich wahrnehmbaren Charakteristika eines über seinen Habitus unterschiedenen Klerus erklärt.

Der römische Bischof Coelestin lässt in seinem Schreiben ein grundsätzliches Anforderungsprofil an das Äußere und gesellschaftliche Auftreten des Klerus erkennen, das durch weitere Quellen ergänzt werden kann. Zu Bestimmungen über die Kleidung kommen Regelungen über die Frisur und Barttracht sowie das gesellschaftliche Verhalten der Kleriker hinzu. Die Begründungen entsprechen dabei weitgehend Coelestins Argumentation.

Die Kleidung des Klerikers soll angemessen, d. h. vor allem bescheiden und ohne allzu großen Luxus⁹⁷, sein⁹⁸. Das Quinisextum schreibt im 7. Jahrhundert keine spezielle Amtstracht, wohl aber ein dem Amt angemessenes Gewand vor⁹⁹. Die in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Gallien entstande-

97 Zur klerikalen Luxuskritik ist auch das kirchendisziplinäre Jagdverbot zu zählen; vgl. Conc. Latun. vJ. 673/675 cn. 15 (CCL 148A, 317 de Clercq); Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 4 (CCL 148A, 25 de Clercq): *Episcopis, presbyteris adque diaconibus canis ad venandum et acepitris habere non liceat. Quod si quis talium personarum in hac fuerit voluptate detectus, si episcopus est, tribus mensibus se a communione suspendat, duobus presbyter absteneatur, uno diaconus ab omni officio et cummunione cessabit* sowie Dockter, *Klerikerkritik* 44f.

98 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 20 (CCL 148, 202 Munier): *Clerici qui comam nutriunt, ab archidiacono, etiam si noluerint, inviti detundantur; vestimenta vel calceamenta etiam eis nisi quae religionem deceant, uti vel habere non liceat*; Noethlichs, *Anspruch* 14; Ristow, *Kleidung* 1271 sowie zum Verbot, purpurne Kleidung zu tragen, Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 1 (CCL 148A, 254 de Clercq): *Hoc regulariter definitum est, ut nullus clericorum vestimenta purpurea induat, quia ad iactantiam pertinet mundialem, non ad religiosorum dignitatem, ut sicut est devotio in mente, ita et ostendatur in corpore; quia pur(pur)a maxime laicorum potestate peditis debetur, non religiosis. Quo quisque non observaverit, ut transgressorem legis choercendum*; Steigerwald, *Purpurprivileg* 207–239.

99 Vgl. Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 27 (1, 1, 158 Joannou): *Μηδεὶς τῶν ἐν κλήρῳ καταλεγόμε-*

nen *Statuta ecclesiae antiqua*, eine Sammlung und Kompilation spätantiker Rechtstexte, halten fest, dass der Kleriker nicht in Kleidung und Schuhen seinen Schmuck suchen solle (*clericus [...] ideo vestibus nec calceamentis decorem quaerat*¹⁰⁰).

Dass über die Kleidung eine grundsätzliche Differenzierung zwischen Klerus und Laien intendiert ist, geht aus dem ersten Kanon des Konzils von Mâcon vJ. 581/583 hervor:

Ut nullus clericus sagum aut vestimenta vel calciamenta saecularia, nisi quae religionem deceant, induere praesumat.

*Quod si post hanc definitionem clericus aut cum indecenti veste aut cum arma inventus fuerit, a senioribus ita coherceatur, ut triginta dierum conclusionem detentus aquam tantum et modici panis usu diebus singulis sustentetur*¹⁰¹.

Ein Kleriker soll es nicht wagen, einen Mantel, weltliche Kleidung oder Schuhe anzuziehen, sondern nur allein die Dinge, die sich für die Religion ziemen.

Wenn aber nach dieser Bestimmung ein Kleriker entweder mit einer unangemessenen Kleidung oder mit einer Waffe angetroffen worden ist, soll er von älteren (scil. Klerikern?) so gemäßregelt werden, dass er, für 30 Tage eingeschlossen, nur mit Wasser und wenig Brot an einzelnen Tagen gepflegt wird.

Die Konzilsväter schreiben wie das Quinisextum keine eigene Klerikertracht vor, verlangen aber über die Kleidung eine Differenzierung von Laien und Klerikern¹⁰².

Maßstab der Unterscheidung ist die „Angemessenheit“. Die Kleriker sollen nur die Kleidung und Schuhe tragen, die mit der Religion, dem Stand, vereinbar sind (*nisi quae religionem deceant*). Welche Kleidungsformen bzw. -stücke damit im Konkreten den Klerikern untersagt sind, bleibt im Dunklen. Über die Allgemeinheit der Formulierung sichert bzw. erhöht das spätantike Kirchenrecht zugleich das Subsumptionspotential¹⁰³.

Eng verbunden mit den Bestimmungen über die Kleidung sind Normen, die die Frisur und Barttracht¹⁰⁴ der Kleriker betreffen¹⁰⁵. Die *Statuta ecclesiae anti-*

νων ἀνοίκειον ἐσθῆτα ἀμφιεγνύσθω, μήτε ἐν πόλει διάγων, μήτε ἐν ὁδῷ βαδίζων, ἀλλὰ στολαῖς κεκρήσθω ταῖς ἤδη τοῖς ἐν κλήρῳ καταλεγόμενοις ἀπονεμηθείσαις.

100 Stat. eccl. ant. 26 (CCL 148, 171 Munier).

101 Conc. Matiscon. vJ. 581/583 cn. 5 (CCL 148A, 224 de Clercq).

102 Zur Tracht der Kleriker vgl. Trichet, *Costume* 21–29; Schrenk, *Dalmatika* 208–211.

103 Zum Phänomen vgl. auch Hornung, *Kreativität* 49–67.

104 Vgl. Seiler, *Soma* 229–257.

105 Vgl. Conc. Barcin. vJ. 540 cn. 3 (53 Vives): *Ut nullus clericorum comam nutriat aut barbam radat*; Noethlichs, *Anspruch* 14.

qua schreiben vor, dass Kleriker ihr Haar nicht allzu sehr pflegen noch ihren Bart rasieren sollen (*nec comam nutrire nec barbam radere*)¹⁰⁶.

Bernhard Kötting macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass sich Kleriker über die Frisur differenzieren sollen und eine Verwechslung mit anderen Gruppen (pagane Priester [Glatze], Soldaten [langes Haar]) vermieden werden soll. So schreibe Hieronymus: „Die Priester sollen nicht mit geschorenem Kopf herumlaufen wie die Priester und Verehrer der Isis und des Serapis, auch nicht mit langem Haar, dem Zeichen der Unzüchtigen, der Barbaren und der Soldaten, sondern so, dass an ihrer Erscheinung der ehrhafte Habitus der Priester angezeigt wird“¹⁰⁷.

Sogleich mehrere Kanones versuchen, den Habitus der Kleriker in der Öffentlichkeit näher zu definieren¹⁰⁸. Sie schreiten gegen Trunkenheit¹⁰⁹ und ein „unklerikales“ Auftreten ein. So schreibt das Konzil von Agde vJ. 506 vor, dass ein Kleriker weder allzu possenhaft sein noch allzu derbe Witze reißen dürfe. Als Strafe wird die Amtsabsetzung vorgeschrieben¹¹⁰.

Das Konzil von Latona vJ. 673/675 fast die Forderungen an den klerikalen Habitus in der Formel des *canonice vivere*, „kanonisch leben“, zusammen:

106 Stat. eccl. ant. 25 (CCL 148, 171 Munier); vgl. Capitula ex orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordinata atque collecta cn. 66 (140 Barlow): *Non oportet clericos comam nutrire et sic ministrare, sed attonso capite, patentibus auribus, et secundum Aaron talarem vestem nutrire, ut sint in habitu ordinato* sowie Conc. Barcin. vJ. 540 cn. 3 (53 Vives): *Ut nullus clericorum comam nutriat aut barbam radat*.

107 Hieron. in Ezech. 44, 17–21 (CCL 75, 657 f. Glorie): *Quod autem sequitur: Caput autem suum non radent, neque comam nutrient, sed tondentes attondebunt capita sua, perspicue demonstratur, nec rasis capitibus, sicut sacerdotes, cultoresque Isidis atque Serapidis nos esse debere: Nec rursum comam demittere, quod proprie luxuriosum est, barbarorumque et militantium; sed ut honestus habitus sacerdotum facie demonstretur*; Kötting, Haar 199.

108 Vgl. o. S. 61 f.

109 Vgl. Conc. Turon. vJ. 461 cn. 2 (CCL 148, 145 Munier): *Si quis vero in omni officio clericali deo militans ab ebrietate se non abstinuerit, secundum status sui ordinem competens in eum vindicta tribuatur*; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 41 (CCL 148, 210 Munier): *Ante omnia clericis vetetur ebrietas, quae omnium vitiorum fomes ac nutrix est. Itaque eum quem ebrum fuisse constiterit, ut ordo patitur, aut triginta dierum spatio a communione statuimus submovendum, aut corporali subdendum supplicio* sowie Noethlichs, Anspruch 15.

110 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 23 (CCL 148, 228 Munier): *Clericum scurrilem et verbis turpibus ioculatorem ab officio retrahendum*; vgl. auch das Verbot, dass Kleriker während des Essens singen: Stat. eccl. ant. 75 (CCL 148, 178 Munier): *Clericum inter epulas cantantem supradictae sententiae severitate coercendum*.

*Ut episcopi postposita et abiecta secularia sub sanctae conversationis studio canonice vivant*¹¹¹.

Bischöfe sollen, nachdem sie die weltlichen Dinge zurückgestellt und abgelegt haben, im Eifer um einen heiligmäßigen Lebenswandel kanonisch leben.

Der „Eifer um den heiligmäßigen Lebenswandel“ und die „weltlichen Dinge“ stehen in einem Gegensatz. Die Bischöfe, die auf das *canonice vivere* verpflichtet werden¹¹², sollen sich aus der Welt distanzieren; der klerikale Habitus trägt sich nicht, so die Ansicht der Konzilsväter, mit einer allzu großen Verbindung mit bzw. zu der Welt¹¹³.

2.3.2 Beteiligung am öffentlichen Leben

Das Konzil von Latona vJ. 673/675 fasste seine Bestimmungen über die bischöfliche Lebensweise in der Formulierung des *canonice vivere* zusammen und bezog sich damit auf eine der Welt abgewandte und auf das Heilige ausgerichtete Ethik.

Unter dem Oberbegriff des gesellschaftlichen und öffentlichen Lebens werden im Folgenden Normen behandelt, die über den Habitus hinaus die Teilnahme der Kleriker am gesellschaftlichen Leben ihrer Umwelt regeln. Hierzu zählen die Bereiche der Spektakel, des Besuchs von Tavernen und von öffentlichen Plätzen sowie gemeinsame Gastmähler mit Juden¹¹⁴.

Das Quinisextum untersagt in seinem 24. Kanon Klerikern und Mönchen den Besuch von Pferderennen und Theatern¹¹⁵: „Niemand, der zum priesterlichen Stand gehört oder Mönch ist, soll es erlaubt sein, zu Pferderennen oder Bühnenspielen zu gehen“¹¹⁶. Die Schauspiele gelten als moralisch verwerflich; Schauspieler und Darbietende unterliegen der Infamie¹¹⁷.

Das Breviarium Hipponense und das dritte Konzil von Karthago dehnen die Forderung, die Spektakel zu meiden, auch auf die Kinder der Kleriker aus: Bei

¹¹¹ Conc. Latun. vJ. 673/675 cn. 1 (CCL 148A, 315 de Clercq).

¹¹² Zu *canonice* vgl. I. Poeschel, Art. canonice: ThlL 3 (1906–1912) 276: „secundum regulam“.

¹¹³ Vgl. hierzu Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 1 (CCL 148A, 254 de Clercq): *Hoc regulariter definitum est, ut nullus clericorum vestimenta purpurea induat, quia ad iactantiam pertinet mundialem, non ad religiosorum dignitatem*; Conc. Latun. vJ. 673/675 cn. 2 (CCL 148A, 315 de Clercq): *Ut nullus episcoporum seu clericorum arma more seculario ferre praesumat*.

¹¹⁴ Vgl. Noethlichs, *Anspruch* 14f.

¹¹⁵ Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 24 (1, 1, 155 Joannou): Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγόμενων τάγματι, ἢ μοναχῷ, ἐν ἵπποδρομίαις ἀνιέναι ἢ θυμελικῶν παιγνίων ἀνέχεσθαι.

¹¹⁶ Dt. Übers.: H. Ohme.

¹¹⁷ Vgl. Weismann, *Kirche* 69–122, hier 84.

„weltlichen Schauspielen“ (*spectacula saecularia*) sollen sie weder selbst auftreten noch sich unter die Zuschauer mischen¹¹⁸. Aus der Bestimmung geht hervor, dass die kirchliche Disziplin hierüber eine Differenzierung von den Laien erzielen will: Auch an die Kinder der Kleriker sind hinsichtlich ihrer Lebensweise höhere ethische Anforderungen zu stellen: „Aber sie (scil. die Kinder der Kleriker) sollen sie (scil. die Schauspiele) nicht einmal ansehen, da ja schon alle Laien vom bloßen Zuschauen abgehalten werden“¹¹⁹.

Tavernen¹²⁰ gelten als „Orte des Glückspiels und der Unzucht“¹²¹. Ihr Besuch wird Klerikern daher mit besonderem Nachdruck untersagt¹²². Das bereits angeführte nordafrikanische Breviarium Hipponense kennt allerdings eine Ausnahme: So erlaubt es Klerikern auf Reisen, Gaststätten aufzusuchen (*nisi peregrinationis necessitate*)¹²³.

Für den grundsätzlichen Begründungszusammenhang des Verbots ist eine Stelle bei Hieronymus aufschlussreich:

*Sed quis non statim intelligat, nec tabernariam virginem, nec adulterum monachum, nec clericum posse esse cauponem?*¹²⁴ Aber wer versteht nicht sofort, dass weder eine Kellnerin Jungfrau, noch ein Ehebrecher Mönch und auch kein Gastwirt Kleriker sein kann.

Hieronymus verurteilt nicht den Tavernenbesuch an sich, sondern ihren Betrieb als Gastwirt (*caupo*). Kleriker werden neben Jungfrauen und Mönchen ge-

118 Brev. Hippon. 11 (CCL 149, 37 Munier): *Ut filii episcoporum et clericorum spectacula saecularia non exhibeant nec exspectent*.

119 Conc. Carthag. III: CCL 149, 332 Munier: *Ut filii sacerdotum vel clericorum spectacula saecularia non exhibeant, sed ne spectent, quandoquidem ab spectando etiam omnes laici prohibeantur; semper enim Christianis omnibus hoc interdictum est, ut ubi blasphemiae sunt non accedant*; vgl. Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 24 (1, 1, 155 Joannou).

120 Zum auch pagan schlechten Ruf der Tavernen vgl. Friedländer, *Sittengeschichte* 1, 351.

121 Dockter, *Klerikerkritik* 31.

122 Vgl. Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 24 (94 Benešević, Synagoga L. titularum): „Οτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἀπὸ πρεσβυτέρων ἕως διακόνων καὶ ἐξῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως, ἕως ὑπηρετῶν καὶ ἀναγρωστῶν καὶ ψαλτῶν καὶ ἐπορκιστῶν καὶ θυρωρῶν καὶ τοῦ τάγματος τῶν ἀσκητῶν, εἰς καπηλεῖον εἰσιέναι.; Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 9 (1, 1, 136 f. Joannou): Μηδενὶ ἐξεῖναι κληρικῶ καπηλικὸν ἐργαστήριον ἔχειν. Εἰ γὰρ τῷ τοιοῦτῳ εἰσιέναι ἐν καπηλειῳ οὐκ ἐπιτέτραπται, πόσω μᾶλλον οὐ χρὴ αὐτὸν ἄλλοις ἐν τούτῳ διακονεῖσθαι καὶ ἂ μὴ θέμις αὐτῷ ἐγχεῖρειν. Εἰ δέ τις τοιοῦτον διαπράξῃτο, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρεῖσθω sowie mit weiteren Bestimmungen Dockter, *Klerikerkritik* 31 f.

123 Brev. Hippon. 26 (CCL 149, 40 Munier): *Ut clerici edendi vel bibendi causa tabernas non ingradientur, nisi peregrinationis necessitate*.

124 Hieron. *virg. Mar.* 21 (PL 23, 216).

nannt, zwei weiteren kirchlich hervorgehobenen und gesellschaftlich angesehenen Gruppen. Bei allen fürchtet der Kirchenvater um den sittlichen Lebenswandel, wenn sie in Wirtshäusern tätig sind.

Die Tavernen werden zu Orten der Lasterhaftigkeit stilisiert, die, so Hieronymus weiter, auch wenn sie nicht zu einer körperlichen, so doch zu einer geistigen Verderbnis ihrer Betreiber und Besucher führen¹²⁵. Ludwig Friedländer charakterisiert den gesellschaftlichen Ruf der Wirtshäuser in den „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms“ folgendermaßen:

Übrigens waren die Wirtshäuser sehr häufig Orte der Prostitution und die Wirte zugleich Kuppler. (...) Teils als Kuppler, teils aus andern Gründen waren sie im allgemeinen verrufen und ihr Gewerbe bescholten. In den Verzeichnissen der Polizeisoldaten waren sie neben Dieben und Würfelspielern eingeschrieben. Sie prellten und betrogen, fälschten den Wein – nach der Ansicht des Petronischen Trimalchio waren sie unter dem Zeichen des Wassermanns geboren – und nahmen den Maultiertreibern den Hafer ab, den diese für ihre Tiere empfangen hatten¹²⁶.

Eine Tendenz, den Klerus mehr und mehr asketisch zu konzipieren, wird bei Bestimmungen deutlich, die versuchen, die Kleriker insgesamt vom öffentlichen Raum zu distanzieren.

Normen schreiben vor, dass sie nur zum Zweck des Einkaufs auf den Wochenmarkt und das Forum gehen dürfen¹²⁷; öffentliche Plätze sollen sie meiden¹²⁸. Zwar lassen die äußerst kurzen Bestimmungen keine Begründungen erkennen, aber die geforderte Trennung vom öffentlichen Raum scheint

125 Vgl. Hieron. *virg. Mar.* 21 (PL 23, 216): *Ego certe, ut aliis personis praetermissis ad virginem veniam: Quae institorias exercet artes, nescio an corpore, quod scio, spiritu virgo non permanet*; vgl. auch das Verbot, an Hochzeitsfeierlichkeiten teilzunehmen, Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 54 (90 Benešević, Synagoga L. titulorum): "Οτι οὐ δεῖ ἱερατικούς ἢ κληρικούς τινὰς θεωρίας θεωρεῖν ἐν γάμοις ἢ δείπνοις, ἀλλὰ πρὸ τοῦ εἰσερχεσθαι θυμελικούς ἐγείρεσθαι αὐτοὺς καὶ ἀναχωρεῖν ἐκεῖθεν.

126 Friedländer, *Sittengeschichte* 1, 351; vgl. Mau, *Caupona* 1807f.; Schneider, *Taberna* 1870–1872.

127 Vgl. Stat. eccl. ant. 34 (CCL 148, 172 Munier): *Clericus, qui non pro emendo aliquid in nundinis vel in foro deambulat, ab officio suo degradetur*.

128 Vgl. Stat. eccl. ant. 28 (CCL 148, 172 Munier): *Clericus per plateas et andronas certa et maxime officii sui necessitate ambulet*; Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 3 (CCL 148A, 254 de Clercq): *Nam et hoc secundum priscorum censura canonum finitum est, ut nullus clericus, subdiaconus, diaconus vel presbiter in plateis resideat; certe nec in plateis stare et fabulis diversis conmisci* sowie Noethlichs, *Ansprach* 15.

insgesamt eine geistige Konzipierung zu intendieren: Der Klerus soll sich von dieser Welt möglichst weit abgrenzen und auf das Geistige ausrichten. Vergleichbare Bestimmungen gibt es auch für Mönche¹²⁹.

Das Verbot gemeinsamer Gastmähler mit Häretikern, Schismatikern oder Juden dient hingegen besonders dem Schutz der gesellschaftlichen Wahrnehmung des Klerus¹³⁰. Die Intention der Asketisierung ist nicht leitend.

2.3.3 Wirtschafts- und Finanzgebaren

Gegen die Gewinnsucht, das Zinsnehmen und die Geschäftemacherei schreiten verschiedene Konzilien ein: Sie untersagen Klerikern, Zinsen zu verlangen¹³¹ oder überhaupt auf Gewinn aus zu sein¹³². Oft scheint es über das Interesse an Handel und Profit auch zur Pflichtvergessenheit im kirchlichen Dienst

129 Vgl. Conc. Autissiod. vJ. 585/603 cn. 24 (CCL 148A, 268 de Clercq): *Non licet abbate nec monacho ad nuptias ambulare*; Conc. Latun. vJ. 673/675 cn. 7 (CCL 148A, 315 f. de Clercq): (...), *nec monachi sine sacris aut literas, ut diximus, per patrias vacare aut discurrere praesumant*.

130 Vgl. Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 1 (152 Benešević, Synagoga L titulorum): Εἰ δέ τις τῶν προεστώτων τῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τολμήσειεν ἐπὶ διαστροφῇ τῶν λαῶν καὶ ταρσυχῇ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἰδιάζειν καὶ μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα, τοῦτον ἢ ἀγία σύνοδος ἐντεῦθεν ἤδη ἀλλότριον ἔκρινε τῆς ἐκκλησίας, ὡς οὐ μόνον ἑαυτῷ ἁμαρτίας ἐπισπυρεῖοντα, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς διαφθοράς καὶ διαστροφῆς αἴτιον γινόμενον, καὶ οὐ μόνον τοὺς τοιοῦτους καθαιρεῖν τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ καὶ τοὺς τολμώντας τοῦτοις κοινωνεῖν μετὰ τὴν καθάρεισιν, τοὺς δὲ καθαιρεθέντας ἀποστρεφίσθαι καὶ τῆς ἔξωθεν τιμῆς, ἧς ὁ ἅγιος κανὼν καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἱερατεῖον μετέληφεν; Stat. eccl. ant. 80 (CCL 148, 179 Munier): *Clericus haereticorum et schismaticorum tam convivia, quam sodalitates aequaliter vitet*; Conc. Venet. vJ. 461/491 cn. 12 (CCL 148, 154 Munier): *Omnes deinceps clerici Iudaeorum convivia evitent nec eos ad convivium quisquam excipiat; quia cum apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a Christianis sumi; cum ea quae Apostolo permittente nos sumimus, ab illis iudicentur immunda ac sic inferiores incipiant esse clerici quam Iudaei, si nos quae ab illis apponuntur utamur, illi a nobis oblata contemnant*; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 40 (CCL 148, 210 Munier) sowie Hornung, *Apostasie* 210–213.

131 Vgl. Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 10 (1, 1, 137 Joannou): Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τόκος ἢ τὰς λεγομένας ἐκατοστάς λαμβάνων, ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρεῖσθω; Canones in causa Apiarii 6 (CCL 149, 102 Munier): *Nec omnino cuiquam clericorum liceat de qualibet re fenus accipere*; Conc. Eliberit. cn. 20 (CCH 4, 248 Martínez Díez / Rodríguez): *Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri* u. ö.

132 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 30 (CCL 148A, 125 de Clercq): *Ut clericus a diaconatum insu- pra pecuniam non commodit ad usuras nec de praestitis beneficiis quidquam amplius, quam datur, sperit neve in exercendis negociis, ut publici, qui ad populi responsum negotiaturis observant, turpis lucri cupiditate versetur aut sub alieno nomine interdicta negotia audeat exerciri. Quod si quis adversum statuta venire praesumerit, cum munione concessa ab ordine regredetur*; Gaudemet, *Église* 169.

zu kommen¹³³. Die verschiedenen Bestimmungen der kirchlichen Disziplin zum Wirtschafts- und Finanzgebaren sind Teil der altkirchlichen Luxus- und Amtskritik¹³⁴.

Conc. Eliberit. cn. 19 gibt zu erkennen, dass Kleriker gleichsam wie „Geschäftsreisende“ umherziehen, eine Praxis, die das Konzil zu unterbinden sucht:

*Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur: Sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant; et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur*¹³⁵.

Bischöfe, Presbyter und Diakone sollen nicht wegen des Handels von ihren Stellen weichen, noch, indem sie in den Provinzen umherziehen, gewinnträchtige Märkte aufsuchen. Um sich den notwendigen Lebensunterhalt zu verschaffen, sollen sie fürwahr einen Sohn, einen Freigelassenen, einen Tagelöhner, einen Freund oder sonst einen schicken. Wenn sie aber unbedingt Handel treiben wollen, sollen sie es innerhalb ihrer Provinz tun.

Das sog. Konzil von Elvira versucht, den Handel von Klerikern einzuschränken und tendenziell zu unterbinden. Nur in Fällen resistenten Festhaltens will es Klerikern die Tätigkeit gestatten, allerdings ausschließlich in der eigenen Provinz.

Im Hintergrund steht die Sorge, die Kleriker könnten andernfalls nicht mehr ihren liturgischen und pastoralen Aufgaben nachkommen, eine Befürchtung, die das bereits zitierte Konzil von Agde vJ. 506 erkennen ließ¹³⁶ und der auch die Argumentation eines karthagischen Konzils zuzurechnen ist:

Der Bischof, so formulieren die Konzilsväter dort, soll sich nicht um sein eigenes Vermögen kümmern, „damit er nur Zeit hat für die Lesung, das Gebet

133 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 17 (CCL 148, 227 Munier): *Si quis in clero constitutus ab ecclesia sua diebus sollemnibus defuerit, id est, nativitate domini, sancta epiphania, pascha, vel pentecoste, dum potius saecularibus lucris studet quam servitio suo parere, convenit ut triennio a communione suspendatur. Similiter diaconus vel presbyter, si tres hebdomadas ab ecclesia sua defuerit, huic damnatione succumbat.*

134 Vgl. mit zahlreichen weiteren Bestimmungen zum klerikalen Finanz- und Wirtschaftsgebaren Dockter, *Klerikerkritik* 77–140.

135 Conc. Eliberit. cn. 19 (CCH 4, 248 Martínez Díez / Rodríguez).

136 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 17 (CCL 148, 227 Munier): *Si quis in clero constitutus ab ecclesia sua diebus sollemnibus defuerit, id est, nativitate domini, sancta epiphania, pascha, vel pentecoste, dum potius saecularibus lucris studet quam servitio suo parere, convenit (...).*

und die Predigt des Gottes Wortes“ (*sed ut lectioni et orationi et verbi dei praedicationi tantummodo vacet*)¹³⁷. Das Konzil stellt auf die geistige Ausrichtung der Kleriker ab.

2.3.4 Magie und Divination

Der Bereich von „Magie und Divination“ ist nicht so sehr unter dem Aspekt der Asketisierung, als vielmehr unter dem der Konstruktion des Klerus als eines eigenen Standes wichtig¹³⁸. Auf ihn wird daher abschließend hingewiesen¹³⁹.

Verschiedene Konzilien des kirchlichen Ostens und Westens treffen Normen gegen magische und divinatorische Praktiken von Klerikern¹⁴⁰. Die Konzepte, was hierbei unter Magie bzw. Divination zu subsumieren ist, wechseln und sind überhaupt verschieden. Termini (u. a. *magi, incantatores, haruspices* oder auch *phylacteria, sortes*) werden oftmals rein additiv aufgelistet, ohne das eine Unterscheidung im Einzelnen intendiert ist. „Magie“ und „Weissagungskunst“ fungieren als schlichte „Kriminalisierungslabel“¹⁴¹, mit denen Handlungen als unerlaubt kategorisiert werden. Besonders Heiden und Häretiker stehen unter dem Verdacht, Magier und Weissager zu sein¹⁴².

Der 36. Kanon des Konzils von Laodizäa untersagt Klerikern, Astrologe, Magier oder auch Mathematiker zu sein. Er fürchtet darum, dass Kleriker sich Amulette, die sie bei der Magie verwenden, gleichsam als seelische Ketten um den Hals legen¹⁴³. Gallische Konzilien wenden sich besonders zahlreich gegen magische Praktiken¹⁴⁴. Verschiedene Weissagungsformen werden im 42. Kanon des Konzils von Agde vJ. 506 untersagt¹⁴⁵. Hierzu zählen die Beobach-

137 Conc. Carthag. III: CCL 149, 346 Munier.

138 Zur Magie in der griechisch-römischen Welt vgl. auch Graf, *Magie*.

139 Zu „Magie und antikes Christentum“ vgl. Courcelle, *Divinatio* 1241–1250; Flint, *Magic*; Zeddies, *Religio*; Frenschkowski, *Magie* 926–955; Frenschkowski, *Christentum*.

140 Vgl. Noethlichs, *Anspruch* 16; Frenschkowski, *Christentum* 275–287.

141 Frenschkowski, *Magie* 952.

142 Vgl. Zeddies, *Religio* 68–83.

143 Conc. Laod. cn. 36 (121 Benešević, Synagoga I. titularum): "Οτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαϊδοὺς εἶναι ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅτινά ἐστι δεσμωντήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν. τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν; vgl. Zeddies, *Religio* 81f.

144 Vgl. Zeddies, *Religio* 77–80 mit gallischen Bestimmungen des 4. Jahrhunderts.

145 Vgl. Conc. Agath. vJ. 506 cn. 42 (CCL 148, 210f. Munier): *Ac ne id fortasse videatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici sive laici student auguriis et sub nomine fictae religionis, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt, hoc quicumque clericus vel laicus detectus fuerit vel consulere vel docere, ab ecclesia habeatur extraneus;*

tung des Vogelflugs (*auguria*), die Befragung der „Lose der Heiligen“ (*sortes sanctorum*) und auch Formen des Buch- bzw. Bibelorakels (*inspectio scripturarum*).

Neben den Augurien¹⁴⁶ wirft besonders die Interpretation der *Sortes sanctorum* und der *inspectio scripturarum* Fragen auf. Die neuere Forschung glaubt, die „Lose“ mit Formen eines Buchorakels, möglicherweise mit konkreten divinatorischen Texten, identifizieren zu können¹⁴⁷; die genannte „Untersuchung von Schriften“ dürfte sich auf die unerlaubte Konsultation von Florilegiensammlungen beziehen (mit biblischen und auch nichtbiblischen Texten). Ziel der magischen Praktiken ist es offenbar, an vermeintliches „Wissen“ über die Zukunft zu gelangen. Kleriker (und auch Laien) treten hierbei nicht nur als Rat-suchende auf, sondern lehren divinatorische Praktiken sogar selbst (*docere*).

Magie, Zaubersprüche und die Herstellung von Amuletten werden im 21. Kanon desselben Konzils untersagt:

*Quoniam non oportet ministros altaris aut clericos magos aut incantatores esse, aut facere quae dicuntur phylacteria, quae sunt magna obligamenta animarum: hos autem, qui talibus utuntur, proici ab ecclesia iussimus*¹⁴⁸.

Da es ja nicht erlaubt ist, dass Altardiener oder Kleriker Magier oder Hexer sind oder sog. Phylacteria herstellen, die große Schlingen für die Seelen sind, haben wir bestimmt, dass diejenigen, die solches tun oder gebrauchen, aus der Kirche geworfen werden.

Dem Klerus insgesamt (*ministri altaris* [höhere Kleriker]¹⁴⁹ und *clerici* [niedere Kleriker]¹⁵⁰) wird die Ausübung magischer Praktiken untersagt. Mit den Begriffen *magus* und *incantator* intendieren die Bischöfe allgemein die dem Klerus verbotene Magie.

vgl. mit einer fast wortgleichen Formulierung Conc. Venet. vJ. 461/491 cn. 16 (CCL 148, 156 Munier).

146 Vgl. Harmening, *Superstitio* 85 f.

147 Vgl. Klingshirn, *Sortes* 77–130; Hornung, *Apostasie* 213–216.

148 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 21 (CCL 148, 228 Munier).

149 Vgl. Leo M. *ep.* 167, 3 (PL 54, 1204): *Lex continentiae eadem est ministris altaris quae episcopis atque presbyteris, qui cum essent laici sive lectores, licito et uxores ducere et filios procreare potuerunt. Sed cum ad praedictos pervenerunt gradus, coepit eis non licere quod licuit. Unde, ut de carnali fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores, et quasi non habeant sic habere, quo et salva sit charitas connubiorum, et cesset opera nuptiarum.*

150 Vgl. H. Spelthahn, Art. clericus: ThlL 3 (1906–1912) 1339 f.; Blaise, *Dictionnaire* 159 s. v. clericus.

Magus lässt sich inhaltlich kaum eingrenzen. Spätantike Etymologien bzw. Definitionen rücken Magier in die Nähe von Übeltätern (*malefici*), lassen allerdings nur bedingt erkennen¹⁵¹, worin genau das Verbrecherische magischer Handlungen liegt¹⁵². Bisweilen erscheint *magus* als schlichter Oberbegriff oder auch als Synonym für Auguren, Haruspices und andere Weissager¹⁵³.

Als *incantator* gilt derjenige, der Zauberei in Form von Liedern übt¹⁵⁴. Die *incantatio* wird gleich von verschiedenen Konzilien verurteilt und sowohl Klerikern als auch Laien untersagt¹⁵⁵. Zaubersprüche und Zaubersprüche können mit verschiedenen Formen von Musik verbunden sein¹⁵⁶.

-
- 151 Vgl. Lact. *inst.* 2, 16, 4 (1, 190 f. Heck / Wlosock): *Sed eos magi et hi quos vere maleficos vulgus appellat, cum artes suas execrabiles exercent, veris suis nominibus cient, illis caelestibus quae in litteris sanctis leguntur.*
- 152 Vgl. Hieron. in *Dan.* 2 (PL 25, 498): *Praecepit ergo rex, ut convocarentur harioli, et magi, et malefici, et Chaldaei, ut indicarent regi somnia sua. Qui cum venissent, steterunt coram rege. Quos nos hariolos, caeteri ἑπαγοιδῶς interpretati sunt, id est, incantatores. Ergo videntur mihi incantatores esse, qui verbis rem peragunt. Magi, qui de singulis philosophantur: Malefici, qui sanguine utuntur et victimis, et saepe contingunt corpora mortuorum; Isid. *Hisp. orig.* 8, 9, 9 Lindsay: *Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt* sowie Harmening, *Superstitio* 217 f.*
- 153 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 29 (CCH 5, 218 Martínez Díez / Rodríguez): *Si episcopus quis aut presbyter sive diaconus vel quilibet ex ordine clericorum magos aut haruspices aut hariolos, aut certe augures vel sortilegos vel eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, consulere fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii poenam excipiat ibique perpetua poenitentia deditus scelus admissum sacrilegii luat* sowie H. Dietzfelbinger, Art. *magus*: ThlL 8 (1936–1966) 151.
- 154 Vgl. Harmening, *Superstitio* 221: „*Incantatio* meint ursprünglich und wörtlich: „Be-singen“. Wir kennen eine vergleichbare Kategorie zauberischer Praxis, die mit einem analog gebildeten Namen „Besprechen“ genannt wird. Zaubersprüche und Zaubersprüche repräsentieren eine Grundform des Zaubers, der auf dem Glauben an die magisch-zauberische Qualität des Wortes beruht“.
- 155 Vgl. Stat. eccl. ant. 83 (CCL 148, 179 Munier): *Auguriis vel incantationibus servientem a conventu ecclesiae separandum; similiter et iudaicis superstitionibus vel feriis inhaerentem*; Conc. Aspas. vJ. 551 cn. 3 (CCL 148A, 163 f. de Clercq): *De incantatoribus vel eis, qui instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur, si superiores forte personae sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiae, humiliores vero personae vel servi correpti a iudice fustigentur, ut, si se timorem dei corrigi forte dissimulant, velut scriptum est, verberibus corrigantur.*
- 156 Vgl. Aug. *civ. D.* 10, 9 (CCL 47, 281 Dombart / Kalb): *Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant, qui quasi conantur ista discernere et inlicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgian deputant; cum sint utrique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum*; J.B. Hofmann, Art. *incantatio*: ThlL 7 (1934–1964) 845 f.

Im Hintergrund der im Kanon genannten Herstellung sog. *phylacteria*, „Schutzzeichen“, steht die auch unter Christen verbreitete Praxis, Amulette zur Übelabwehr anzulegen¹⁵⁷. Der Kanon bezeugt, dass Kleriker die Amulette selbst produzieren¹⁵⁸, und untersagt die Praxis, gleich, welchen Inhalts oder Zeichens sie sind¹⁵⁹.

Den Konzilsvätern gelten Amulette als „große Schlingen für die Seelen“. Der auf den ersten Blick kryptische Relativsatz (*quae sunt magna obligamenta animarum*) kann mithilfe spätantiker Parallelen näher gedeutet werden: Denn die Schutzzeichen, die mit einem Band um den Hals getragen wurden, werden von christlichen Autoren negativ als Kennzeichen teuflischer Fesseln interpretiert; sie sind Götzendienst. Aug. *serm.* 4, 36 schreibt: „Diejenigen, die Gott verlassen und sich zu den teuflischen Fesseln begeben, sind vom Teufel besiegt“¹⁶⁰ und auch für Caesarius von Arles sind die Amulette Schlingen des Teufels: „Und erhalten sie die Bänder auch einige Male von Klerikern oder Religiösen: Jene aber sind keine Religiösen oder Kleriker, sondern Unterstützer des Teufels“¹⁶¹.

Die Bischöfe auf dem Konzil von Agde fürchten also eine dämonische Infizierung bei denjenigen, die als Kleriker Amulette herstellen. Hierauf ist der zunächst knappe Relativsatz zu deuten, der eine kausale Funktion hat. Zuwiderhandlungen werden mit Exkommunikation bestraft (*proici ab ecclesia*).

Spätere gallische und auch hispanische Konzilien gehen erneut gegen magische Praktiken unter Klerikern vor. Ein Konzil von Orléans vJ. 511 untersagt sie Klerikern, Laien und Mönchen¹⁶²; ein Konzil von Toledo vJ. 589 verbietet sie eigens dem Klerus¹⁶³. Strafen sind die Exkommunikation¹⁶⁴ oder auch die Deposition¹⁶⁵ mit der Überstellung in ein Kloster, offenbar mit dem Ziel, die

157 Vgl. Eckstein / Waszink, *Amulett* 407–410.

158 Vgl. Conc. Laod. (4. Jh.) cn. 24 (94 Benešević, Synagoga L titulorum).

159 Zur Christianisierung der Amulette vgl. Eckstein / Waszink, *Amulett* 408f.

160 Aug. *serm.* 4, 36 (PL 38, 52): *Qui dimittunt deum et eunt ad ligamenta diabolica, victi sunt a diabolo*.

161 Caes. Arel. *serm.* 50 (CCL 103, 225 Morin): *Et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt; sed illi non sunt religiosi vel clerici, sed adiutores diaboli*.

162 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 30 (CCL 148A, 12 de Clercq): *Si quis clericus, monachus, saecularis divinationem vel auguria credederit observanda vel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potaverint intimandas, cum his, qui iis credederint, ab ecclesiae communione pellantur*.

163 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 29 (CCH 5, 218 Martínez Díez / Rodríguez); Zeddies, *Religio* 171–174.

164 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 30 (CCL 148A, 12 de Clercq).

165 Vgl. Kober, *Deposition*; Wenger / Hofmann, *Absetzung* 38–41.

Kleriker dort einer Gefängnisstrafe zuzuführen¹⁶⁶. Reihungen unterschiedlicher Termini zur Bezeichnung von Magiern und magischen Praktiken lassen erkennen, dass es um ein Verbot jeglicher Magie geht: „Wenn ein Bischof, Presbyter, Diakon oder sonst einer von den Klerikern überführt wird, Magier, Eingeweihter, Wahrsager, Auguren, Weissager, Personen, die sich auf irgendeine magische Kunst verstehen, oder irgendwelche, die ähnliche Dinge tun, um Rat zu fragen, dann soll er (...)“¹⁶⁷.

Nur in wenigen kirchendisziplinären Bestimmungen lassen sich Gründe erkennen, warum Magie und Divination besonders für Kleriker unerlaubt sind¹⁶⁸. Im Hintergrund steht zum einen die grundsätzliche kirchliche Verurteilung der „Magie“ (hierauf weist auch der Umstand, dass sich die Bestimmungen nicht nur gegen magietreibende Kleriker, sondern auch gegen Laien und Mönche richten: Magie ist dem Teufel zuzuschreiben, sie bedeutet Idolatrie)¹⁶⁹, zum anderen gefährden magische Praktiken den Klerus und dessen Opfer. Hierauf lässt sich, bei aller interpretatorischen Vorsicht, der oben angeführte 21. Kanon des Konzils von Agde vJ. 506 deuten: „Da es ja nicht erlaubt ist, dass Altardiener oder Kleriker Magier oder Hexer sind oder sog. Phylacteria herstellen, die große Schlingen für die Seelen sind, bestimmen wir, dass (...)“¹⁷⁰. Ein Kleriker, der sich über die Magie in die Nähe des Teufels begibt, kann kein würdiges und reines Opfer darbringen.

2.4 *Bestimmungen über Kleriker und Mönche*

Normen, die sich zugleich auf Kleriker und Mönche beziehen oder die eine Gruppe in Abgrenzung zur anderen behandeln, sind vor dem Hintergrund der Asketisierung des Klerus besonders interessant. Sie lassen Spezifika erkennen, die auf eine intentionale Differenzierung schließen lassen. Im Folgenden werden einzelne solcher Bestimmungen untersucht.

Zunächst: Kleriker und Mönche können kirchendisziplinär durchaus gleichen Regelungen unterworfen werden. Im Bereich der Sexualethik sollen sich etwa junge Kleriker ebenso wie Mönche von Frauenkonventen fernhalten¹⁷¹;

166 Vgl. Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 29 (CCH 5, 218 Martínez Díez / Rodríguez) sowie Kober, *Gefängnisstrafe* 5–74, 551–635; Arbandt / Macheiner, *Gefangenschaft* 344.

167 Conc. Tolet. vJ. 589 cn. 29 (CCH 5, 218 Martínez Díez / Rodríguez): *Si episcopus quis aut presbyter sive diaconus vel quilibet ex ordine clericorum magos aut haruspices aut hariolos, aut certe augures vel sortilegos vel eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, consulere fuerit deprehensus, (...).*

168 Vgl. Janowitz, *Magie* 16–20.

169 Zur Bewertung der Magie im antiken Christentum vgl. Frenschkowski, *Magie* 926–955.

170 Conc. Agath. vJ. 506 cn. 21 (CCL 148, 228 Munier).

171 Vgl. Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 38 (CCL 148A, 34 de Clercq): *Alias autem nec clericus nec*

auch ist es ihnen nicht erlaubt, mit einer zweiten Person das Bett zu teilen¹⁷². Der Lebensweise und dem Habitus sind Bestimmungen über den regelmäßigen Messbesuch und die Heiligung des Sonntags¹⁷³, das Verbot magischer Praktiken¹⁷⁴ und den Wechsel in den Staats- und Militärdienst¹⁷⁵ sowie Regelungen zur Bestellung des Landes¹⁷⁶ zuzurechnen.

Ein stetes Problem der kirchlichen Disziplin ist das Umherziehen von Klerikern und Mönchen, die sich aus ihren Diözesen oder von ihren Klöstern entfernen¹⁷⁷. Die Bestimmungen versuchen, diese Praxis einzuschränken, und verlangen Autorisierungen von Bischöfen und Äbten¹⁷⁸.

monachus iuvenis ullum ad puellarum congregatione habebit accessum, nisi hoc aut paterna aut germana necessitudo probetur admittere.

- 172 Vgl. Conc. Turon. vJ. 567 cn. 15 (CCL 148A, 181 de Clercq): *Nullus sacerdotum ac monachorum colligere alium in lecto suo praesumat nec liceat monachis cellas habere communis, ubi aut bini maneant aut peculiare reponi possint, sed scola laborem communi construatur, ubi omnes iaceant aut abbate aut praeposito imminentem, ut, dum duo vel tres vicissim et legunt et excubant, alii consolentur, ut non solum sit custodia corporum, sed et surgat pro lectione assidua profectus animarum.*
- 173 Vgl. Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 1 (CCL 148A, 239 de Clercq): *Si quis itaque vestrum hanc salubrem exhortationem parvi penderit aut contemtui tradiderit, sciat se pro qualitatibus merito principaliter a deo punire et deinceps sacerdotali quoque irae implacabiliter subiacere; si causedecus fuerit, irreparabiliter causam amittat; si rusticus aut servus, gravioribus fustium ictibus verberabitur; si clericus aut monachus, mensibus sex a consortio suspendatur fratrum.*
- 174 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 30 (CCL 148A, 12 de Clercq): *Si quis clericus, monachus, saecularis divinationem vel auguria crediderit observanda vel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potaverint intimandas, cum his, qui iis crediderint, ab ecclesiae communione pellantur.*
- 175 Vgl. Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 7 (60 Benešević, Synagoga L titulorum): *Τοὺς ἀπαξ ἐν κλήρῳ τεταγμένους ἢ μονάσαντας ὥρισαμεν μήτε ἐπὶ στρατείαν μήτε ἐπὶ ἄξιαν κοσμικὴν ἔρχεσθαι, ἢ τοὺς τοῦτο τολμήσαντας καὶ μὴ μεταμελουμένους, ὥστε ἐπιστρέψαι ἐπὶ τοῦτο, ὃ διὰ θεὸν πρότερον εἶλοντο, ἀναθεματίζεσθαι.*
- 176 Vgl. Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 23f. (CCL 148A, 11 de Clercq): *Si episcopus humanitatis intuitu vineolas et terrulas clericis vel monachis praesteterit excolendas vel pro tempore tenendas, etiam si longa transisse annorum spatia conprobentur, nullum ecclesia praeiudicium patiar nec saeculari lege praescriptio, quae ecclesiae aliquid inpediat, opponatur. Id a sacerdotibus omnibus est decretum, ut ante pascae sollemnitate non quinquaginta sed quadraginta teneatur.*
- 177 Vgl. Dockter, *Klerikerkritik* 49–54.
- 178 Vgl. Conc. Venet. vJ. 461/491 cn. 5f. (CCL 148, 152f. Munier): *Clericis sine commendaticiiis epistolis episcopi sui licentia non pateat evagandi, et in omni loco ad quem sine epistolis episcopi sui, ut dictum est, venerint, a communione habeantur alieni. In monachis quoque par sententiae forma servetur; quos si verborum increpatio non emendaverit, etiam verberibus statuimus coerceri; Conc. Latun. vJ. 673/675 cn. 7 (CCL 148A, 315f. de Clercq): *Ut nullus clericum alterius absque literas episcopi aut abatis sui praesumat recipere, nec monachi sine**

Einzelne Aspekte der kirchlichen Disziplin werden hingegen nur auf eine Gruppe bezogen bzw. differenzieren explizit zwischen Klerikern und Mönchen. Hierzu gehört im Bereich der Sexualethik die Enthaltensamkeitsverpflichtung bzw. der Zölibat. In der kirchlichen Disziplin wird von Klerikern ab dem Diakonat eheliche Enthaltensamkeit verlangt, von Mönchen hingegen grundsätzlich Ehelosigkeit.

Innozenz von Rom schreibt in seinem zweiten Brief vJ. 404, gerichtet an Victricius von Rouen, vor: „Mönche, die nach einem längeren Aufenthalt in Klöstern später zum Klerus gelangen, dürfen nicht von ihrem früheren Vorsatz (scil. dem Zölibat) abweichen“¹⁷⁹. Das einmal übernommene Gelübde soll also die Asketen über das Ausscheiden aus dem Kloster hinaus zur Ehelosigkeit verpflichten. Rund einhundert Jahre nach der Innozenzdekretale bestimmt auch das Konzil von Orléans vJ. 511, dass ein Mönch, der aus dem Kloster ausgeschieden ist und geheiratet hat, niemals in den Klerus gelangen dürfe, da er durch die Eheschließung zum „Zeugen einer so großen Sünde“ (*tantae praevaricationis reus*) geworden sei¹⁸⁰. Möglicherweise versucht die kirchliche Disziplin durch vergleichbare Bestimmungen, allzu zahlreiche Wechsel von Mönchen in den Klerus zu unterbinden.

Höheren Klerikern aber wird gleich mehrfach untersagt, eine zölibatäre Lebensform zu wählen und dafür die Ehe zu vernachlässigen oder gar aufzulösen.

Leo der Große schreibt vor, dass höhere Kleriker ab dem Eintritt in den Diakonat ihre Ehefrauen nicht entlassen, sondern die geschlossene Ehe als ein *spirituale coniugium*, als eine „geistige Ehe“, fortsetzen sollen¹⁸¹. Gregor der Große warnt davor, dass Kleriker ihre Frauen verlassen¹⁸². Und das Quinisex-

sacris aut literas, ut diximus, per patrias vacare aut discurrere praesumant; Conc. Tolet. vJ. 683 cn. 11 (CCH 6, 252 f. Martínez Díez / Rodríguez).

179 Innoc. ep. 2, 10 f., 13 (PL 20, 477): *De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, non debere eos a priore proposito deviare.*

180 Conc. Aurelian. vJ. 511 cn. 21 (CCL 148A, 10 de Clercq): *Monachus si in monasterio conversus vel pallium conprobatus fuerit accepisse, et postea uxori fuerit sociatus, tantae praevaricationis reus numquam ecclesiastici gradus officium sortiatur.*

181 Leo M. ep. 167, 3 (PL 54, 1204): *Lex continentiae eadem est ministris altaris quae episcopis atque presbyteris, qui cum essent laici sive lectores, licito et uxores ducere et filios procreare potuerunt. Sed cum ad praedictos pervenerunt gradus, coepit eis non licere quod licuit. Unde, ut de carnali fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores, et quasi non habeant sic habere, quo et salva sit charitas connubiorum, et cesset opera nuptiarum.*

182 Vgl. Greg. M. ep. 9, 111 (CCL 140A, 664 Norberg): *Praeterea curae tuae sit eosdem fratres nostros episcopos adhortari ut subiectos sibi in sacris videlicet ordinibus constitutos, quod ipsi servant, ad suam similitudinem modis omnibus servare commoneant, hoc tantummodo*

tum verbietet sowohl, dass ein Presbyter, Diakon oder Subdiakon von seiner Ehefrau getrennt werde als auch dass ein Kleriker sich von seiner Frau zurückziehe¹⁸³.

Während die kirchliche Disziplin also für Mönche den Zölibat auch dann vorsieht, wenn sie in den Klerus aufgenommen werden, wird von Klerikern lediglich die Enthaltensamkeit verlangt. Möglicherweise zur Abwehr hyperasketischer Tendenzen, die die Ehe insgesamt diskreditieren¹⁸⁴, wird sogar bei ihnen eigens die Wahrung der Ehe angemahnt¹⁸⁵. Die Anforderungen an die klerikale und monastische Lebensweise bleiben demnach dauerhaft verschieden.

Auffallend ist zudem eine weitere Differenz. Sie betrifft vormalige Poenitenten: Nach der kirchlichen Disziplin ist ihnen auch nach der Rekonziliation die Aufnahme in den Klerus, nicht aber die Eingliederung in den Mönchsstand untersagt¹⁸⁶. Siricius von Rom bestimmt, dass vormalige Büsser nicht in den Klerus aufgenommen werden dürfen¹⁸⁷, und verschiedene Konzilien überliefern vergleichbare Bestimmungen¹⁸⁸. Demgegenüber erlaubt das Quinisextum vJ. 691/692 ausdrücklich, Poenitenten in den Mönchsstand aufzunehmen¹⁸⁹.

adiecto, ut hi, sicut canonica decrevit auctoritas, uxores, quas caste debent regere, non relinquunt.

183 Vgl. Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 13. 30 (1, 1, 140–143. 160 f. Joannou).

184 Vgl. Conc. Gangr. vJ. 342/343 cn. 10 (1, 246 Benešević, Syntagma): Εἴ τις τῶν παρθενευόντων διὰ τὸν κύριον κατεπαίροιο τῶν γεγαμηκότων, ἀνάθεμα ἔστω.

185 Vgl. Weisser, *Untersuchungen* 83–139 zu den radikalasketischen Eustathianern.

186 Zur Klerikerbuße und ihrem Verbot vgl. Poschmann, *Kirchenbuße* 172–203; Vorgrimler, *Buße* 78–80.

187 Vgl. Sir. ep. 1, 14 (110 Zechiel-Eckes): *Illud quoque nos par fuit providere, ut sicut paenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post paenitudinem ac reconciliationem nulli umquam laico liceat honorem clericatus adipisci. Quia, quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum.*

188 Vgl. u. a. Conc. Tolet. vJ. 400 cn. 2 (CCH 4, 328 f. Martínez Díez / Rodríguez): *Item placuit ut de paenitente non admittatur ad clerum, nisi tantum necessitas aut usus exegerit, inter ostiarios deputetur vel inter lectores, ita ut evangelia et apostolum non legat. Si qui autem ante ordinati sunt subdiacones, inter subdiacones habeantur, ita ut manum non imponant aut sacra non contingant. Ex paenitente vero dicimus de eo qui post baptismum aut pro homicidio aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis publicam paenitentiam gerens sub cilicio, divino fuerit reconciliatus altario; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 43 (CCL 148, 211 Munier): *De paenitentibus id placuit observari, quod sancti patres nostri synodali sententia statuerunt, ut nullus de his clericus ordinetur; et qui iam sunt per ignorantiam ordinati, ut sicut bigami aut internuptarum mariti locum teneant. Ministrare diaconus aut consecrare (in) altari huiusmodi presbyter non praesumat; Conc. Epaon. vJ. 517 cn. 3 (CCL 148A, 25 de Clercq): *Paenitentiam professi ad clericatum paenitus non vocentur.***

189 Conc. Trullan. vJ. 691/692 cn. 43 (1, 1, 247 Joannou): Ἐξὸν ὑπάρχει παντὶ χριστιανῷ τὸν ἀσκητικὸν ἐλέσθαι βίον καὶ τὴν πολυτάραχον ζῆλὴν τῶν βιωτικῶν πραγμάτων ἀποθέμενον, ἐν

Für den Begründungszusammenhang der Bestimmungen ist auf die Dekretalen römischer Bischöfe zu verweisen. Siricius nimmt im zitierten Schreiben an den hispanischen Bischof Himerius auch nach der Buße eine (kultische) Verunreinigung an, die von der Sünde herrühre und dauerhaft vom Klerus ausschließe¹⁹⁰.

Ein weiteres Argumentationsmuster ist verbreiteter: Hiernach ist es besonders die Öffentlichkeit der Buße und der damit verbundene Makel in der gesellschaftlichen Wahrnehmung, der einen vormaligen Poenitenten lebenslang vom Klerus ausschließt. Innozenz von Rom lässt ein solches Argumentationsmotiv in einem Schreiben an mazedonische Bischöfe erkennen. Es stammt aus dem Jahr 414. Der römische Bischof vergleicht dort die Wirkung der Buße mit einer Medizin, die zwar die Wunde der Sünde zu heilen vermöge, aber eine sichtbare Narbe zurücklasse¹⁹¹; auch über die Rekonziliation hinaus, so Innozenz, fehle den vormaligen Büssern daher das für das Amt notwendige gesellschaftliche Ansehen und mache eine Aufnahme in den Klerus unmöglich.

Der römische Bischof Hormisdas (514–523) bestätigt im 6. Jahrhundert diese Deutung, wenn er schreibt:

In welchem Bewusstsein soll einer, der weiß, dass er vor dem Volk als Zeugen seine Sünden bekannt hat, einen Sünder lossprechen? Wer würde wohl denjenigen, den er wenig vorher darniederliegen sah, als Vorsteher ehren? Da er also den Fall eines erbarmungswürdigen Verbrechens vorzog, besitzt er nicht die strahlende Würde des Priestertums¹⁹².

Gerade die einmal übernommene öffentliche Kirchenbuße macht demnach die spätere Aufnahme eines Poenitenten in den Klerus unmöglich. Entscheidend hierfür ist nicht so sehr eine von der Buße herrührende Gefährdung der kultischen Reinheit als vielmehr der grundsätzliche Verlust des gesellschaftlichen Ansehens, der dem Klerus bei der Aufnahme eines Poenitenten droht.

μοναστηρίῳ εἰσιέναι καὶ κατὰ τὸ μοναχικὸν σχῆμα ἀποκαρῆναι, καὶ ἐν οἴῳδῃποτε παίσειματι ἄλῳ.

190 Vgl. Sir. ep. 1, 14 (110 Zechiel-Eckes): (...). *Quia, quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum* sowie Hornung, *Kommentar* 236–238.

191 Vgl. Innoc. ep. 17, 3, 7 (PL 20, 530): *Et ubi vulnus infixum est, medicina adhibenda est, ut possit recipere sanitatem. Quae sanitas post vulnus secuta, sine cicatrice esse non poterit.*

192 Horm. ep. 25, 1, 3 (790 Thiel): *Qua conscientia absolvat reum, qui se peccata sua populo scit teste confessum? Quis eum, quem paulo ante vidit iacentem, veneretur antistitem? Praeferens miserandi criminis labem, non habet lucidam sacerdotii dignitatem.*

Hormisdas lässt den Gesichtspunkt gut erkennen: Der Büsser, der während der Buße darniederlag (*iacere*) und dabei von der Gemeinde gesehen wurde (*videre*), kann weder als „Vorsteher“ (*antistes*) verehrt werden noch in seiner Person die „strahlende Würde des Priestertums“ (*lucida dignitas sacerdotii*) verkörpern. Der Klerus soll sich in der gemeindlichen Wahrnehmung durch eine besondere Würde und Tadellosigkeit auszeichnen. Ihm dient das Verbot, vormalige Büsser dauerhaft vom Klerus auszuschließen. Der klerikale Stand wird darüber von den übrigen Christen, auch von den Mönchen, abgegrenzt.

Innozenz von Rom bezeichnet im Rahmen einer bereits oben angeführten Bestimmung über Mönche, die in ein kirchliches Amt gelangen wollen, den Klerus im Vergleich mit dem Mönchtum als einen *melior gradus*, als eine „bessere Stufe“¹⁹³, und verlangt deshalb von den Bewerbern, den einmal übernommenen Zölibat zu halten. In der kirchlichen Disziplin wird der Klerus damit vom Mönchtum abgegrenzt und aufgewertet. An die kirchlichen Amtsträger werden besondere, d. h. striktere, Anforderungen gestellt, um sie auch über die Lebensform sichtbar als eigenen Stand zu konstituieren.

Im Zuge dieser Entwicklung kommt es in der kirchlichen Disziplin zu einer zunehmenden Abgrenzung des Klerus vom Mönchtum. Die Kanones spätantiker Konzilien und die Bestimmungen römischer Bischöfe lassen dies daran erkennen, dass die Aufnahme von Mönchen in den Klerus an spezielle Voraussetzungen geknüpft und darüber tendenziell eingeschränkt wird. Hatten die Mönche vormals (möglicherweise aufgrund ihres gesellschaftlichen Ansehens als Asketen) oftmals ohne größere Prüfung und Vorbereitung Zugang zum Klerus gefunden, so wird ihre Integration ab dem 4. Jahrhundert mehr und mehr reglementiert. Spezielle Interstitien und ein stufenweiser Aufstieg werden vorgeschrieben. Für den Klerus ist eine nur asketische Lebensweise allein nicht ausreichend.

Siricius von Rom sieht in seiner ersten Dekretale vJ. 385 eine spezielle Laufbahn für Mönche vor¹⁹⁴. Mit besonderem Nachdruck fordert er (*et optamus et volumus*), dass Mönche, sofern sie ein entsprechender Lebenswandel emp-

193 Vgl. Innoc. ep. 2, 10 f., 13 (PL 20, 477): *De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, non debere eos a priore proposito deviare. Aut enim sicut in monasterio fuit, et quod diu servavit, in meliori gradu positus amittere non debet.*

194 Vgl. Sir. ep. 1, 13 (110 Zechiel-Eckes): *Monachos quoque, quos tamen morum gravitas et vitae ac fidei institutio sancta commendat, clericorum officiis adgregari et optamus et volumus, ita ut qui intra tricesimum aetatis annum sunt, in minoribus per gradus singulos crescente tempore promoveantur ordinibus, et sic ad diaconatus vel presbyterii insignia maturae aetatis consecratione perveniant. Nec statim saltu ad episcopatus culmen ascendant, nisi in his eadem, quae singulis dignitatibus superius praefiximus, tempora fuerint custodita.*

fehle, in den Klerus aufgenommen werden, und legt hierfür Mindestalter und Verweildauern in einzelnen Amtsstufen fest¹⁹⁵. Er versucht auszuschließen, dass Mönche über einen „Karrieresprung“ (*saltus*) unmittelbar mit der Aufnahme in den Klerus zum Bischofsamt aufsteigen können.

Der besondere Nachdruck, den der römische Bischof auf die Aufnahme würdiger und gebildeter Mönche legt, lässt ohne Zweifel darauf schließen, dass es im Mönchtum zu moralischen Fehlentwicklungen gekommen ist und die monastische Lebensform nicht (mehr) automatisch für die Übernahme kirchlicher Ämter qualifiziert¹⁹⁶. Zugleich macht er aber auch deutlich, dass an den Klerus und seine Lebensform umfassende Anforderungen gestellt werden. *Habitus* (*gravitas morum*), Lebensweise und Glaube (*sancta institutio vitae ac fidei*) unterliegen rigiden Maßstäben, durch die sich Kleriker von Asketen unterscheiden und abgrenzen sollen.

Ein Nachfolger des Siricius, Zosimus von Rom (417–418), bestärkt diese Interpretation. In einem Schreiben an den dalmatischen Bischof Hesychius von Salona hält er gegen die allzu schnelle Integration von Mönchen und Laien in den Klerus fest:

Exigit dilectio tua praeceptum apostolicae sedis, in quo patrum decreta consentiunt, et significas nonnullos ex monachorum populari coetu, quorum solitudo quavis frequentia maior est, sed et laicos ad sacerdotium festinare.

Hoc autem specialiter et sub praedecessoribus nostris, et nuper a nobis interdictum constat, litteris ad Gallias Hispaniasque transmissis, (...), quamvis nec Africa super hac admonitione nostra habeatur aliena, ne quis penitus contra patrum praecepta, qui ecclesiasticis disciplinis per ordinem non fuisset imbutus, et temporis approbatione divinis sti-

Deine Liebe verlangt nach einer Vorschrift des apostolischen Stuhls, mit der die Anordnungen der Väter übereinstimmen. Auch gibst Du an, dass manche aus dem einheimischen Kreis der Mönche, für die ein abgeschiedenes Leben wichtiger ist als die Geselligkeit, ja auch Laien zum Priestertum eilen.

Dass dies besonders unter unseren Vorgängern und auch unlängst von uns verboten wurde, ist aus dem nach Gallien und Spanien übersendeten Schreiben bekannt. (...). Indes nicht einmal Afrika verhält sich unserer Mahnung gegenüber gleichgültig, dass niemand, der nicht in den kirchlichen Lehren ordnungsgemäß unterrichtet ist und sich über die Zeit als ein im göttlichen Dienst Erfahrener erwiesen hat, es sich herausnehmen darf, ganz und gar gegen die Vorschrif-

195 Zur Interpretation des Kapitels vgl. Hornung, *Kommentar* 215–219.

196 Vgl. Hornung, *Kommentar* 220.

*pendiis eruditus, nequaquam ad summum ecclesiae sacerdotium aspirare praesumeret*¹⁹⁷.
 ten der Väter, nach dem Bischofsamt in der Kirche zu streben¹⁹⁸.

Zosimus stellt auf die notwendige Kenntnis der kirchlichen Disziplin und die Unterweisung der Kleriker ab, die bei Mönchen und Laien nicht unmittelbar vorauszusetzen sei. Sie kann nur über die Zeit (*approbatio temporis*) erworben und sichergestellt werden.

Indem Siricius und auch Zosimus derart vor einer zu schnellen Aufnahme von Mönchen in den Klerus warnen und ein geregeltes Verfahren vorsehen, machen sie auf Differenzen zwischen beiden Lebensformen aufmerksam. Ziel der Differenzierung ist vor allem eine Abgrenzung des Klerus. Er soll als distinkte und gesellschaftlich wahrnehmbare Gruppe vom Laienstand und auch vom Mönchtum abgesetzt werden. Eine ausschließlich asketische Qualifikation, die bevorzugt mit den Mönchen assoziiert wird und diese nach dem asketischen Leitideal in vielerlei Hinsicht für den Klerus prädestinierte, gilt als unzureichend. Das geregelte Aufnahmeverfahren stellt gleichzeitig den Einfluss des Klerus sicher.

2.5 Zusammenfassung

Die Bestimmungen der kirchlichen Disziplin über den Klerus sind zahlreich und komplex. Sie betreffen die Ehe- und Sexualethik sowie den Habitus, das Auftreten im öffentlichen Raum und die Lebensweise der Kleriker. Insgesamt etabliert die kirchliche Disziplin, trotz zeitlicher und lokaler Differenzen, über die verschiedenen Normen hinweg eine umfassende klerikale Ethik.

Ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts werden eine allgemeine Enthaltensamkeitsverpflichtung und ein Digamieverbot für höhere Kleriker formuliert. Sie stehen im Zentrum der Ehe- und Sexualethik. Flankierend kommen Regelungen über das Zusammentreffen von Klerikern und Frauen oder auch spezielle Lebensformen (etwa das sog. Syneisaktenwesen) hinzu, die der Prävention und dem Schutz der Keuschheit zuzuschreiben sind.

Unter den Oberbegriffen „Habitus und Lebensweise“ waren verschiedene Aspekte der Klerikerdisziplin zu subsumieren: Das äußere und gesellschaftliche Auftreten, das öffentliche Leben, die Beteiligung an Wirtschaft und Finanzen sowie die Haltung gegenüber Magie und Divination¹⁹⁹. Kleriker, besonders höhere Kleriker, sollen sich aus dem öffentlichen Bereich der Gesellschaft, den

¹⁹⁷ Zos. *ep.* 9, 1, 1 (PL 20, 670).

¹⁹⁸ Dt. Übers.: H.-J. Sieben.

¹⁹⁹ Vgl. Noethlichs, *Anspruch* 52: „Verhältnis des Klerikers zur außerkirchlichen Welt“.

Plätzen und Tavernen, (zumindest partiell) zurückziehen²⁰⁰, bescheiden in ihrem Äußeren und Habitus sein, sowie ihren Körper, ihr Haar und ihren Bart nicht übermäßig pflegen. Unangemessener Luxus wird ihnen genauso untersagt wie die Übernahme ziviler Ämter. Magie und Divination scheinen für den Klerus anziehend gewesen zu sein; kirchendisziplinäre Bestimmungen untersagen daher die Konsultation von Magiern und die Ausübung magischer Praktiken.

Tendenzen zu einer asketischen Konzeptualisierung des Klerus ließen sich besonders im Bereich der Ehe- und Sexualethik beobachten. Die von den Majoristen geforderte Enthaltksamkeit sollte der Reinheit, geistigen Ausrichtung und insgesamt einer Sakralisierung des Klerus dienen. Die Distanzierung von der Gesellschaft und vom öffentlichen Raum soll die Kleriker einerseits vor negativen Einflüssen schützen, andererseits ihre geistige Ausrichtung fördern: So verlangte das Konzil von Latona vJ. 673/675 in seinem ersten Kanon, dass Bischöfe „kanonisch leben“, d. h. alles Weltliche zurückstellen oder ablegen und sich um einen heiligmäßigen Lebenswandel bemühen (*studium sanctae conversationis*)²⁰¹; eine historisch schwer einzuordnende Bestimmung, die unter den Kanones des sog. dritten Konzils von Karthago überliefert wird, legte fest, dass ein Bischof sich nicht um das eigene Vermögen kümmern solle, „damit er nur für die Lesung, das Gebet und die Predigt des Gotteswortes frei sei“ (*ut lectioni et orationi et verbi dei praedicationi tantummodo vacet*)²⁰².

Die Forderung, dass Kleriker sich von der „Welt“ distanzieren und einen geistigen Lebenswandel führen sollen, der es ihnen ermöglicht, sich auf Gott auszurichten, ist asketisch motiviert; monastische Parallelen bzw. Vorbilder sind erkennbar.

Angesichts der Komplexität und Differenziertheit der klerikalischen Ethik greift die These einer ausschließlichen Asketisierung des Klerus nach monastischem Vorbild gleichwohl zu kurz. So sehr Parallelen zur monastischen Askese nicht zu leugnen und teilweise offensichtlich sind, so sehr ist eine monokausale Rückführung der Bestimmungen wenig sachgerecht. Die kirchliche Disziplin lässt vielmehr in den verschiedenen Kanones und römisch-bischöflichen Regelungen eine Konstituierung des Klerus als Stand erkennen, für den eine beiderseitige Abgrenzung von Mönchen und Laien geradezu charakteristisch ist. Die

200 Hier leben Bestimmungen fort, die innerhalb der ersten drei Jahrhunderte allgemein für Taufbewerber erhoben wurden; vgl. Trad. Apost. 16 (sc 11^{bis}, 70–74 Botte).

201 Conc. Latun. vJ. 673/675 cn. 1 (CCL 148A, 315 de Clercq): *Ut episcopi postposita et abiecta secularia sub sanctae conversationis studio canonice vivant*.

202 Conc. Carthag. III: CCL 149, 346 Munier: *Ut episcopus nullam rei familiaris curam ad se revocet, sed ut lectioni et orationi et verbi dei praedicationi tantummodo vacet*.

Kleriker werden als ein von den übrigen Gläubigen distinkter *ordo* konstruiert, für den spezifische, asketische Vorschriften gelten. Auch Mönche, die Kleriker werden wollen, müssen daher besonderen Anforderungen genügen.

In zahlreichen Bestimmungen ist die Unterscheidung der unterschiedlichen kirchlichen Stände beim Strafmaß zu beobachten: Kleriker unterliegen bei Vergehen besonderen (Degradierung und Absetzung statt Exkommunikation) und strikteren Strafen als Laien und Mönche²⁰³. Die Strafdauer ist erhöht. Die kirchendisziplinäre Differenzierung wird explizit mit einer Abgrenzung des Klerus vom Laienstand begründet:

*Proinde quod in laicis deprehenditur multo magis debet in clericis praedamari*²⁰⁴.

Daher muss das, was man schon bei Laien tadelt, noch um vieles mehr bei Klerikern verurteilt werden.

oder

*De idoneis autem et probatoribus viris, quos clericatui alligari ipsa vitae gratia suggerit, si forte incidunt duplicata matrimonia, ut non ultra subdiaconatum ecclesiasticas capiant dignitates*²⁰⁵.

Hinsichtlich der geeigneten und geachteteren Männer aber, deren Eingliederung in den Klerus die Gnade der Lebensweise selbst empfahl, (scil. ist beschlossen worden), dass sie die kirchlichen Ämter nicht über den Subdiakonats hinaus erlangen, wenn sie ein zweites Mal geheiratet haben.

Kleriker werden im Vergleich mit den Laien härteren Normen unterworfen (*multo magis*), sie sollen *probatores viri*, „geachtete und moralisch bessere Männer“ sein²⁰⁶.

Die Vorschriften über die Klerikerlaufbahn, die ab dem Ende des 4. Jahrhunderts eingeschränkt werden, intendieren wesentlich, den Zugang zum Klerus nur noch geeigneten und allgemein angesehenen Kandidaten zu eröffnen²⁰⁷.

203 Vgl. Conc. Arelat. vJ. 314 cn. 25 (CCL 148, 25 Munier): *Placuit ut mulierem corruptam clericus non ducat uxorem, vel is qui laicus mulierem corruptam duxerit, non admittatur ad clerum*; Canones in causa Apiarii 5 (CCL 149, 102 Munier): *Proinde quod in laicis deprehenditur multo magis debet in clericis praedamari*; Leo M. ep. 59, 1 (PL 54, 867): *Nam si vix in laicis tolerabilis videtur inscitia, quanto magis in eis qui praesunt, nec excusatione est digna nec venia: (...)*.

204 Canones in causa Apiarii 5 (CCL 149, 102 Munier).

205 Conc. Araus. vJ. 441 cn. 24 (CCL 148, 84 Munier).

206 Vgl. Gaudemet, *Église* 154: „Les Pères invitent les clercs à se montrer dignes de leur état, à pratiquer mieux encore que les simples laïcs les prescriptions évangéliques et leurs exhortations trouvent l'appui des contraintes légales“.

207 Vgl. Hornung, *Kommentar* 194–215.

In der Dekretale *Ad Gallos episcopos*²⁰⁸ wird vorgeschrieben, einen erwachsenen Klerikerkandidaten nur dann zuzulassen, wenn er keusch sei, einmal verheiratet und sich keiner anderen Verbrechen schuldig gemacht habe. Summarisch hält der Autor des Schreibens fest:

Wenn kein Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten (scil. Bewerber) besteht, zwischen einem gerechten und einem gottlosen, zwischen einem verschwenderischen und einem bescheidenen, zwischen einem, der das Gesetz einhält, und einem öffentlichen Sünder, sollen dann nicht solche (scil. Personen) Diener und Priester Christi, sondern eher des Antichristen sein²⁰⁹.

Die kirchliche Disziplin grenzt den Klerus ab dem Ende des 4. Jahrhunderts zunehmend als eigenen Stand ab. Dieser Intention dienen die einzelnen Bestimmungen des spätantiken Kirchenrechts. Die Kleriker sollen *boni*, „moralisch gut“, *iusti*, „gerecht“, *pudici*, „bescheiden“, und *obervantes legem*, „gesetzes-treu“, sein. „Das“ spätantike Kirchenrecht, das in den einzelnen Regionen ohne Zweifel unterschiedliche Entwicklungen erkennen lässt, scheint ganz wesentlich diesem übergeordneten Ziel verpflichtet zu sein, nämlich der Konstruktion und Konzipierung eines von den übrigen Gläubigen differenzierten und abgegrenzten Klerus.

Bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit ließ sich im Bereich der Konzepte klerikaler Askese beobachten, dass die monastischen Ideale nicht einfach auf den Klerus übertragen, sondern adaptiert werden. In der kirchlichen Disziplin wird nur äußerst selektiv auf einzelne Aspekte der monastischen Askese zurückgegriffen: Vorschriften über Armut, Fasten und Bußübungen, die für das Mönchtum bedeutsam sind²¹⁰, finden sich für Kleriker nicht; stattdessen werden Normen über das öffentliche Auftreten, die Kleidung und Bildung formuliert, die für die disziplinäre Konstituierung des Mönchtums nur von untergeordneter Bedeutung sind.

Wie bereits bei Gregor von Nazianz in *De fuga sua* und ebenso bei Johannes Chrysostomus in *De sacerdotio* zu beobachten war²¹¹, tritt der Klerus über

208 Zur in der Forschung umstrittenen Verfasserschaft der Dekretale vgl. Reutter, *Damasus* 192–233; Hornung, *Kommentar* 266–283.

209 Sir. ep. 10, 8 (VigChrS 73, 36 Duval): *Si nihil inter bonum et malum, inter iustum et impium, inter luxuriosum et pudicum, inter observantem legem et publicanum, fiant tales ministri vel sacerdotes, non Christi potius, sed Antechristi.*

210 Vgl. Arbesmann, *Fasten* 476–479.

211 Vgl. o. S. 42f. 56f.

die spezifischen Anforderungen an die Spitze der Hierarchie unterschiedlicher christlicher Lebensformen. Innozenz von Rom bezeichnete den Klerus im Vergleich mit dem Mönchtum als einen *melior gradus*, als eine „bessere Stufe“²¹²; Hieronymus führt den Mönchen sogar den Klerus als erstrebenswertes Vorbild vor Augen²¹³:

Ita ergo age et vive in monasterio, ut clericus esse merearis, ut adulescentiam tuam nulla sorde conmacules, ut ad altare christi quasi de thalamo virgo procedas et habeas de foris bonum testimonium feminaeque nomen tuum noverint, vultum nesciant.

*Cum ad perfectam aetatem veneris, si tamen vita comes fuerit, et te vel populus vel pontifex civitatis in clerum adlegerit, agito, quae clerici sunt, et inter ipsos sectare meliores, quia in omni condicione et gradu optimis mixta sunt pessima*²¹⁴.

So also mach es (scil. Rusticus) und lebe im Kloster, dass du es verdienst, ein Kleriker zu sein, dass du deine Jugend durch keinen Schmutz befleckst, dass du aus deiner Wohnung wie eine Jungfrau zum Altar Christi hervortrittst, du in der Öffentlichkeit ein gutes Zeugnis gibst und Frauen zwar deinen Namen, nicht aber dein Antlitz kennen.

Wenn du zu einem vollkommenen Leben gelangt bist, wenn das Leben dennoch dein Begleiter ist, und dich das Volk oder der Bischof einer Stadt in den Klerus aufgenommen hat, tue das, was sich für einen Kleriker ziemt, und folge unter ihnen selbst (scil. den Klerikern) den besseren nach, weil in jeder Lebensform und in jedem Stand das Schlechteste mit dem Besten vermischt ist.

Ein eigener Gegenstand der Forschung ist zudem die Frage, inwieweit zivile Ämter und ihre Repräsentationsformen die Konstituierung des Klerus beeinflusst haben. Seit der These Theodor Klausers, der eine Nobilitierung der Bischöfe unter Konstantin dem Großen und ihre Eingliederung in das traditio-

212 Vgl. Innoc. ep. 2, 10 f., 13 (PL 20, 477): *De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, non debere eos a priore proposito deviare. Aut enim sicut in monasterio fuit, et quod diu servavit, in meliori gradu positus amittere non debet.*

213 Vgl. Ambr. ep. 6, 2 (CSEL 82, 1, 39 f. Faller): *Vides divisiones: Nihil in sacerdotibus plebeium requiri, nihil populare, nihil commune cum studio adque usu et moribus inconditae multitudinis. Sobriam a turbis gravitatem, seriam vitam, singulare pondus dignitas sibi vindicat sacerdotalis. Quomodo enim potest observari a populo, qui nihil habet secretum a populo, dispar a multitudine? Quid enim in te miretur, si sua in te recognoscat, si nihil in te aspiciat, quod ultra se inveniat, si, quae in se erubescit, in te, quem reverendum arbitratur, offendant?*

214 Hieron. ep. 125, 17, 2 (CSEL 56, 136 f. Hilberg).

nelle römische Rangsystem annahm²¹⁵, hat sich eine Reihe altertumswissenschaftlicher Studien mit der Fragestellung auseinandergesetzt²¹⁶.

In jüngerer Zeit widmete sich der Bonner Althistoriker Konrad Vössing dem Verhältnis von Magistrat und frühchristlicher sowie spätantiker Amtsentwicklung²¹⁷. Klausers These konnte sich in der Forschung nicht durchsetzen²¹⁸. Die Verhältnisbestimmung und Beeinflussung christlicher Ämter durch die zivile Verwaltung wird heute vorsichtig beurteilt:

Aus dem eben Ausgeführten ergibt sich, dass man zwar von der christl. Nutzung einiger wichtiger Begriffe u. Formen (u. damit teilweise auch ihrer Bedeutungen) aus dem Bereich der Magistratur ausgehen kann, zugleich aber auch die terminologischen u. inhaltlichen Differenzen nicht übersehen darf. Teilweise sind Assimilation u. Abgrenzung sogar auf engem Raum verbunden²¹⁹.

Für die hier interessierende Frage der Asketisierung des Klerus ist eine Beeinflussung kirchlicher Amtsbilder und -vorstellungen neben monastisch-asketischen Idealen zu berücksichtigen²²⁰. (Allgemeine) Aspekte der Repräsentation, des äußeren Auftretens und notwendiger Qualifikationen sind besonders von Belang. Entsprechende Anforderungen an zivile Amtsträger haben sicher nicht im Einzelnen, aber möglicherweise doch insgesamt die Konstituierung des Klerus als Stand beeinflusst; das gilt besonders für die Zeit ab dem 4. Jahrhundert und die mit der Privilegierung der Kirche einhergehende, mehr und mehr öffentliche Einbindung der Bischöfe²²¹. Irritationen, die bei Verstößen oder einer ostentativen Verweigerungshaltung gegenüber den Regeln öffentlichen Auftretens seitens christlicher Amtsträger provoziert wurden (etwa durch

215 Vgl. Klauser, *Ursprung*.

216 Vgl. u. a. Herrmann-Otto, *Ecclesia* 290–348; Haensch, *Amtsinhaber* 117–136.

217 Vgl. Vössing, *Magistrat* 962–989.

218 Vgl. bereits Chrysos, *Nobilitierung* 119–128.

219 Vössing, *Magistrat* 980 f.

220 Zu Unterschieden zwischen kirchlichem und zivilem Bereich vgl. auch Hist. Aug. vit. Alex. 45, 6 f.: *Et quia de publicandis dispositionibus mentio contigit: Ubi aliquos voluisset vel rectores provinciarum dare vel praepositos facere vel procuratores, id est rationales, ordinare, nomina eorum proponebat hortans populum, ut si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus, si non probasset, subiret poenam capitis; dicebatque grave esse, cum id Christiani et Iudaei facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita* sowie Straub, *Ordination* 336–345.

221 Vgl. Eck, *Einfluß* 561–585.

Johannes Chrysostomus in Konstantinopel), zeigen dies *ex negativo* und lassen Ansprüche an die bischöfliche Repräsentation und ein sich etablierendes Rollenbewusstsein erkennen²²².

In der nichtchristlichen, (griechisch-)römischen Antike fehlt es an einem einheitlichen Amtsverständnis, auch sind zeitliche und lokale Differenzierungen notwendig²²³. Dennoch lässt sich eine abstrakte Grundvorstellung über Auftreten und Habitus ziviler Amtsträger beobachten, die vor allem hinsichtlich der negativen Bestimmungen (also dem, was untersagt und mit der Ausübung eines Amtes als unvereinbar gilt) elementare Übereinstimmungen erkennen lässt. Auf wenige von ihnen wird im Folgenden hingewiesen²²⁴.

Bereits die *Lex Iulia municipalis* zählt im 1. Jahrhundert v.C. verschiedene Tatbestände auf, die die Zulassung zur Bewerbung um eine Munizipalmagistratur verhindern. Unter anderen Vergehen führt sie Formen unehrenhaften Verhaltens an, besonders die Betätigung als Stricher, Gladiator oder Schauspieler²²⁵. Im Jahr 22 v.C. bestimmt ein Senatsbeschluss, dass alle Senatoren und Ritter nicht mehr als Schauspieler, Tänzer oder Gladiatoren auftreten dürfen²²⁶. Und im 4. Jahrhundert hält ein im Codex Theodosianus überliefertes Gesetz fest, dass *militēs* und *palatini* nicht an Gladiatorenspielen beteiligt sein dürfen²²⁷.

Im Hintergrund der Bestimmungen lässt sich die Intention erkennen, jegliches Verhalten eines Amtsträgers auszuschließen, das dazu geeignet ist, „das

222 Vgl. Tiersch, *Johannes* 183–264; Haensch, *Rolle* 174 f.

223 Zu Hofbeamten zur Zeit des Dominats vgl. Weiss, *Consistorium*; Noethlichs, *Hofbeamter* 111–1158.

224 Zu städtischen Beamten in der Spätantike vgl. Ausbüttel, *Verwaltung*; Ronke, *Repräsentation* 1, 40–48.

225 Vgl. *Lex Iulis municipalis* 122 f. (Bruns, *Fontes* 1, 108): *Queive corpore quaestum fecit fecerit; queive lanistraturam artemve ludicram fecit fecerit*; Kunkel / Wittmann, *Staatsordnung* 2, 58 f.

226 Vgl. Diod. Sic. 53, 31, 3; 54, 2, 5; Suet. *Aug.* 43, 3: *Ad scaenicas quoque et gladiatorias operas et equitibus Romanis aliquando usus est, verum prius quam senatus consulto interdiceretur. Postea nihil sane praeterquam adulescentulum Lycium honeste natum exhibuit, tantum ut ostenderet, quod erat bipedali minor, librarum septemdecim ac vocis immensae* sowie Baltrusch, *Regimen* 147 f.

227 Vgl. Cod. Theod. 15, 12, 2 vJ. 357 (1, 2, 827 Krueger / Mommsen): *Universi, qui in urbe Roma gladiatorium munus impendunt, prohibitum esse cognoscant sollicitandi auctorando milites vel eos, qui palatina sunt praediti dignitate, sex auri librarum multa imminente, si quis contra temptaverit. Sponte etiam ad munerarium adeuntes per officium sublimitatis tuae ad magistros equitum ac peditum aut eos, qui gubernant officia palatina, oneratos ferreis vinculis mitti conveniet, ut huius legis statuto palatii dignitas a gladiatorio detestando nomine vindicetur.*

Ansehen der Beamtenschaft in der Öffentlichkeit zu schädigen“²²⁸. Anforderungen an charakterliche Eigenschaften (*boni viri*)²²⁹ und Bildung²³⁰ der Kandidaten kommen hinzu²³¹. Über die Habitus- und Dignitätsvorschriften für Magistrate hält Theodor Mommsen summarisch fest:

Die gebietende Stellung, welche der Beamte in der Gemeinde einnimmt, drückt sich nothwendig auch aus in seiner äusseren Erscheinung, indem theils die zur Durchführung seiner Amtspflichten, insbesondere zur Coercition der unbotmässigen Leute, erforderlichen Hülfsmittel von seinem öffentlichen Erscheinen untrennbar sind, theils dem Magistrat in Sitz, Tracht und ähnlichen Aeusserlichkeiten gewisse Besonderheiten zukommen, die dem Nichtbeamten untersagt sind²³².

Die Konstruktion und Konzipierung des christlichen Klerus ist komplex; sie geschieht über die Abgrenzung von anderen christlichen Lebensformen und lässt verschiedene Beeinflussungen erkennen. In diesem Zusammenhang ist der Frage einer (auch impliziten) christlichen Anlehnung und Übernahme²³³ ziviler Amtskonzeptionen und Vorbilder weiter nachzugehen²³⁴. Dass dies umsichtig erfolgen muss, ist in der Forschung nach allzu schnellen Parallelisierungen zu Recht erkannt worden.

228 Noethlichs, *Beamtentum* 86.

229 Cod. Theod. 6, 27, 18 vJ. 416 (1, 2, 286f. Krueger / Mommsen): *Ad scholam agentum in rebus passim plurimi velut ad quoddam asylum convolarunt, quos vita culpabiles et origo habet ignobiles et ex servili faece prorupisse demonstrat. Et quoniam sublimitati tuae adnuimus eam, quam quaesierat, potestatem, adhibenda est competens medicina, ut exploratione diligenter agitata discingendo abicias puniasque coercendos, quo remotis abiectis pessimis criminosis, spectata militia in statum pristinum revocata bonorum virorum collegio frequentetur.*

230 Vgl. Cod. Theod. 1, 5, 8 vJ. 378 (1, 2, 37 Krueger / Mommsen); 14, 1, 1 vJ. 357 (1, 2, 771 Krueger / Mommsen) sowie auch Schuller, *Prinzipien* 201–208.

231 Vgl. Noethlichs, *Beamtentum* 36; Löhken, *Ordines* 69–93.

232 Mommsen, *Staatsrecht* 1, 372.

233 Vgl. etwa die Kritik und explizite Parallelisierung ziviler und kirchlicher Amtsträger bei Hieron. *tr. in Ps.* 14, 4 (CCL 78, 34 Morin): *Et si imperator est, et si praefectus est, et si episcopus est, et si presbyter est (in ecclesia enim istae sunt dignitates), quicumque malus est, in conspectu sancti pro nihilo computatur* (Dürig, *Dignitas* 1033f.) sowie zum Verbot, dass Kleriker sich nach der Art ziviler Beamter kleiden, Kritzinger, *Ursprung* 73.

234 Vgl. Herrmann, *Ecclesia* 292.

3 Staatliche Gesetzgebung

Mit Konstantin dem Großen kommt es im Verlauf des 4. Jahrhunderts zu einer grundsätzlichen Privilegierung der Kirche und ihrer Amtsträger²³⁵. Sie werden von persönlichen Dienstleistungen und Abgaben gegenüber Staat und Stadt befreit (den sog. *munera*) sowie mit Vorrechten in der Gerichtsbarkeit (u. a. der *audientia episcopalis*) ausgestattet²³⁶. In einem Brief an den Prokonsul von Afrika, Anulinus²³⁷, charakterisiert Konstantin die Kleriker folgendermaßen:

Es ist darum mein Wille, daß jene Männer, die innerhalb der dir anvertrauten Provinz in der katholischen Kirche, der Cäcilianus vorsteht, ihre Dienste dieser heiligen Provinz widmen, und die sie Kleriker zu nennen pflegen, von allen staatlichen Dienstleistungen ein für allemal völlig frei bleiben sollen, damit sie nicht durch einen Irrtum oder eine unheilige Entgleisung von dem der Gottheit schuldigen Dienste abgezogen werden, sondern ohne alle Beunruhigung nur ihrem eigenen Gesetze Folge leisten. Bringen sie doch sichtlich dadurch, daß sie ihres höchsten Amtes gegenüber der Gottheit walten, unermeßlichen Segen über den Staat²³⁸.

Der Klerus wird, so ist der Briefstelle zu entnehmen, von allen staatlichen Dienstleistungen befreit²³⁹, um einen ungestörten Kult an der Gottheit zu ermöglichen. Die *μεγίστη περί τὸ θεῖον λατρεία* ist demnach das charakteristische Merkmal des Klerus.

235 Vgl. Noethlichs, *Materialien* 28–59.

236 Vgl. Voigt, *Staat* 31f.

237 Vgl. Mandouze, *Prosopographie* 80 f. s. v. Anulinus nr. 2.

238 Eus. *h. e.* 10, 7, 2 (GCS Eus. 2, 2, 891 Schwartz / Mommsen): Διόπερ ἐκείνους τοὺς εἶσω τῆς ἐπαρχίας τῆς σοι πεπιστευμένης ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἣ Καικιλιανὸς ἐφέστηκεν, τὴν ἐξ αὐτῶν ὑπηρεσίαν τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ θρησκείᾳ παρέχοντας, οὗσπερ κληρικοὺς ἐπονομάζειν εἰώθασιν, ἀπὸ πάντων ἅπαξ ἀπλῶς τῶν λειτουργιῶν βούλομαι ἀλειτουργήτους διαφυλαχθῆναι, ὅπως μὴ διὰ τινος πλάνης ἢ ἐξολισθήσεως ἱεροσύλου ἀπὸ τῆς θεραπείας τῆς τῇ θεϊότητι ὀφειλομένης ἀφέλκωνται, ἀλλὰ μᾶλλον ἄνευ τινὸς ἐνοχλήσεως τῷ ἰδίῳ νόμῳ ἐξυπηρετῶνται, ὥνπερ μεγίστην περί τὸ θεῖον λατρείαν ποιουμένων πλείστον ὅσον τοῖς κοινοῖς πράγμασι συνοίσειν δοκεῖ; dt. Übers.: Ph. Haeuser.

239 Vgl. Cod. Theod. 16, 2, 2 vJ. 313 (1, 2, 835 Krueger / Mommsen): *Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur.*

Zu seinen Privilegien zählen u. a. die Befreiung von der Pflicht, das Amt eines Decurio zu übernehmen²⁴⁰ oder „Frondienste“ (*munera sordida*) zu leisten²⁴¹. Die Ausnehmung von der Grundsteuer und weitere steuerrechtliche Vorteile kommen hinzu²⁴². Besondere Bedeutung erlangt auch die Anerkennung der richterlichen Funktion des Bischofs in Zivilsachen in der sog. *audientia episcopalis*²⁴³. Die bis dahin weitgehend auf den kirchlichen Bereich beschränkte Funktion wird dadurch auf den öffentlich-zivilen erweitert.

Die Privilegierungen des Klerus durch gesetzliche Maßnahmen seit der sog. konstantinischen Wende sind in der Forschung oft untersucht und dargestellt worden²⁴⁴. Sie werden im Folgenden nicht weiter behandelt.

Vor dem Hintergrund der Asketisierung des Klerus ist vielmehr von Interesse, wie in der kaiserlichen Gesetzgebung der Klerus als Stand konzipiert wird und welche Leitvorstellungen dabei erkennbar sind. Die Untersuchung berücksichtigt vor allem Bestimmungen über die Aufnahme und den Zugang zum Klerus, die Sexual- und Eheethik sowie das gesellschaftliche und öffentliche Leben der Kleriker. Hierbei ist unmittelbar deutlich, dass den verschiedenen gesetzlichen Bestimmungen kein einheitliches Konzept zugrunde liegt, aber dennoch Leitvorstellungen ersichtlich werden, die sich über die Jahrhunderte ausprägen.

Im Schreiben an den afrikanischen Prokonsul Anulinus stellte Konstantin auf den Dienst des Klerikers gegenüber der Gottheit ab (ἡ μεγίστη περὶ τὸ θεῖον λατρεία); seine ungestörte Ausübung will der Kaiser sicherstellen, weil durch ihn die Staatswohlfahrt gewährleistet werde (πλείστον ὅσον τοῖς κοινοῖς πράγμασι συνοίσειν δοκεῖ).

240 Vgl. Cod. Theod. 16, 2, 7 vJ. 330 (1, 2, 837 Krueger / Mommsen): *Lectores divinatorum apicum et hypodiaconi ceterique clerici, qui per iniuriam haereticorum ad curiam devocati sunt, absolvantur et de cetero ad similitudinem Orientis minime ad curias devocentur, sed immunitate plenissima potiantur.*

241 Vgl. Cod. Theod. 16, 2, 10 vJ. 346 (?) (1, 2, 838 Krueger / Mommsen): *Ut ecclesiarum coetus concursu populorum ingentium frequentetur, clericis ac iuvenibus praebeatur immunitas repellaturque ab his exactio munerum sordidorum.*

242 Vgl. Cod. Theod. 16, 2, 10 vJ. 346 (?) (1, 2, 838 Krueger / Mommsen).

243 Vgl. Cod. Theod. 1, 27, 1 vJ. 318 (1, 2, 22 Krueger / Mommsen): *Iudex pro sua sollicitudine observare debet, ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accommodetur et, si quis ad legem Christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiat, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum: Ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet.*

244 Vgl. Noethlichs, *Einflussnahme* 136–153; ders., *Materialien* 28–59.

Der bei Eusebius überlieferte Brief steht in enger terminologischer Beziehung zu einem kaiserlichen Gesetz vJ. 319, in dem erstmals die Befreiung von den *munera*, den öffentlichen Verpflichtungen und Abgaben, bestimmt wird.

*Qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur*²⁴⁵.

Diejenigen, die für den göttlichen Kult den religiösen Dienst versehen, d.h. die, die als Kleriker bezeichnet werden, sollen ganz und gar von allen Verpflichtungen befreit werden, damit sie nicht durch frevelhaften Neid gewisser vom göttlichen Dienst abgehalten werden.

Kennzeichen der Kleriker ist, wie im Schreiben an Anulinus, der Dienst am göttlichen Kult (*divinus cultus*). Charakteristisch sind die Nähe bzw. die Verantwortung der Kleriker für das Göttliche; deshalb werden sie von anderen Aufgaben befreit.

Das Gesetz lässt eine erste Verortung erkennen, die sich in verschiedenen Bestimmungen immer wieder beobachten lässt. Regelungen über Aufnahme und Zugang zum Klerus, die Ehe- und Sexualethik und das gesellschaftliche, öffentliche Leben der Kleriker resultieren aus der hier skizzierten Grundkonzipierung des kirchlichen Amtsträgers, besonders des Bischofs, und seiner vor allem kultischen Funktion²⁴⁶.

Aufnahme und Zugang in bzw. zum Klerus werden an Voraussetzungen geknüpft. Der Lebenswandel muss zunächst geprüft und die Angemessenheit erwiesen sein. Cod. Iust. 1, 3, 33 vJ. 472 hält im Zusammenhang vermögensrechtlicher Regelungen fest, dass die Lebensweise von Bewerbern für das Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamt zunächst überprüft werden müsse, bevor sie in den höheren Klerus gelangen könnten (*probatis moribus*)²⁴⁷. Die „züchtigste Rechtschaffenheit“ (*castissima integritas*) ist Voraussetzung und Ausdruck der klerikalen Würde. Auch der vor der Weihe geübte Lebenswandel muss demnach besonderen Anforderungen entsprechen und das Glaubensbekenntnis orthodox sein²⁴⁸. Werden hiergegen Anschuldigungen erhoben, sollen diese

245 Cod. Theod. 16, 2, 2 vJ. 319 (1, 2, 835 Krueger / Mommsen).

246 Zu paganen Entsprechungen vgl. Fehrle, *Keuschheit* 65–112.

247 Cod. Iust. 1, 3, 33 vJ. 472 (2, 23 Krueger): *Sacrosanctae orthodoxae fidei episcopi atque presbyteri, diaconi quoque, qui semel probatis moribus integritate castissima ad hunc gradum meruerint pervenire, ea, quaecumque in eodem clericatus gradu locoque viventes adquirere et habere potuerint, etiamsi in patris avique aut proavi potestate constituti sunt et adhuc superstites habentur, tamquam bona propria vindicent*; vgl. Nov. Iust. 6, 4 (3, 42 Schoell / Kroll).

248 Vgl. Cod. Iust. 1, 3, 41 praef. (2, 27 Krueger); Nov. Iust. 6, 1 vJ. 535 (3, 36 Schoell / Kroll): Θεσπι-

zunächst geprüft und die Aufnahme des Kandidaten aufgeschoben werden²⁴⁹. Ausgeschlossen ist die Übernahme öffentlicher Ämter durch Kleriker²⁵⁰.

Zu den Anforderungen an den Lebenswandel kommen Forderungen nach ausreichender Bildung hinzu²⁵¹. Das gilt besonders, wenn ein Bewerber für das Bischofsamt zuvor Laie war. Er soll deshalb vor der Ordination mindestens für drei Monate die heiligen Vorschriften und den täglichen kirchlichen Dienst kennenlernen, bevor man ihn weiht. Denn, so hält die Bestimmung in einem Bild fest, der, der andere belehren wolle, müsse zunächst selbst gelernt haben²⁵².

Im Bereich der klerikalen Ehe- und Sexualethik finden sich Normen, die die Ehe der Kleriker im engeren Sinn betreffen, und solche, die der Prävention zuzurechnen sind. Cod. Theod. 16, 2, 44 vJ. 420 hält (höhere) Kleriker dazu an, bestehende Ehen zu bewahren und sie nicht aus Gründen der *castitas* aufzulösen²⁵³; untersagt wird hingegen das sog. Syneisaktenwesen, das Zusammenleben von Klerikern mit Frauen in geistlichen Ehen. Möglicherweise im Anschluss an entsprechende kirchliche Bestimmungen²⁵⁴ halten Gesetze fest, dass Klerikern die Gemeinschaft mit sog. *mulieres extraneae* zu untersagen sei und nur noch Mütter, Töchter und Schwestern in ihren Häusern verbleiben dürften²⁵⁵.

ζομεν τοίνυν τοῖς θεοῖς διὰ πάντων ἐπόμενοι κανόνσιν, ἥνικα τις εἰς τὸν λοιπὸν ἅπαντα χρόνον ἐπὶ χειροτονίαν ἐπίσκοπος ἄγοιτο, σκοπεῖσθαι πρότερον αὐτοῦ τὸν βίον κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, εἰ σεμνός τε καὶ ἄμεμπτος καὶ πανταχόθεν ἀνεπιληπτος εἴη καὶ ἐπ' ἀγαθοῖς μεμαρτυρημένος τε καὶ ἱερεῖ πρέπων.

249 Vgl. Nov. Iust. 6, 1, 10 vJ. 535 (3, 39 Schoell / Kroll): Εἰ δέ τις τοιοῦτος μὲν εἶναι νομίζοιτο καὶ πρὸς τὴν τῆς ἐπισκοπῆς χειροτονίαν παρέλθοι, ἀντίποι δέ τις καὶ φήσειε συνειδέναι τι τῶν ἀτόπων αὐτῷ, μὴ πρότερον ἀξιούσθω τῆς χειροτονίας, πρὶν ἂν ἐξετάσῃς τε τῶν προσηγγεμένων γένηται καὶ φανείη πανταχόθεν ἀνεύθυνος; Nov. Iust. 123, 2 praef. vJ. 546 (3, 595 f. Schoell / Kroll).

250 Vgl. Cod. Iust. 1, 3, 52 vJ. 531 (2, 35 Krueger).

251 Vgl. Nov. Iust. 6, 1, 6 vJ. 535 (3, 37 Schoell / Kroll): Ἀλλὰ μὴδὲ ἀμελέτης ὧν τῶν ἱερῶν δογμάτων πρὸς ἐπισκοπὴν εἰσῆτω; 123, 12 vJ. 546 (3, 604 Schoell / Kroll): Κληρικούς δὲ οὐκ ἄλλως χειροτονεῖσθαι συγχωροῦμεν, εἰ μὴ γράμματα ἴσασι καὶ ὀρθὴν πίστιν καὶ βίον σεμνὸν ἔχουσι sowie Noethlichs, *Materialien* 35.

252 Vgl. Nov. Iust. 123, 1, 2 vJ. 546 (3, 595 Schoell / Kroll): Ὁ γὰρ ἄλλους ὀφείλων διδάσκειν παρ' ἐτέρων μετὰ τὴν χειροτονίαν διδάσκεσθαι οὐκ ὀφείλει.

253 Cod. Theod. 16, 2, 44, 1 vJ. 420 (1, 2, 851 Krueger / Mommsen): *Illas etiam non relinquī castitatis hortatur adfectio, quae ante sacerdotium maritorum legitimum meruere coniugium. Neque enim clericis incompetenter adiunctae sunt, quae dignos sacerdotio viros sui conversatione fecerunt.*

254 Vgl. o. S. 130–134.

255 Vgl. Cod. Theod. 16, 2, 44 praef. vJ. 420 (1, 2, 851 Krueger / Mommsen): *Quicumque igitur cuiuscumque gradus sacerdotio fulciuntur vel clericatus honore censentur, extranearum sibi mulierum interdicta consortia cognoscant, hac eis tantum facultate concessa, ut matres, filias adque germanas intra domorum suarum septa contineant: In his enim nihil scaevi*

Presbyter, Diakone und Subdiakone sollen ihren Status als Kleriker verlieren, wenn es durch Nachwuchs erwiesen ist, dass sie nach der Weihe unenthaltssam waren²⁵⁶; Nov. Iust. 6, 1, 3 vJ. 535 verlangt vom Bischof, dass dieser enthaltssam leben solle und nur mit einer Frau verheiratet sein dürfe, die er zudem als Jungfrau geheiratet haben müsse²⁵⁷.

Besondere Bestimmungen ergeben gegen die Digamie, die sukzessive Zweit-ehe. Digame bleiben grundsätzlich vom Klerus ausgeschlossen. Sind sie bereits in den niederen Klerus gelangt, werden sie mit Beförderungsausschluss belegt²⁵⁸.

Die verschiedenen Bestimmungen über den Zugang zum Klerus, die Lebensweise und Bildung sowie die Sexual- und Eheethik lassen den Versuch erkennen, den Klerus als distinkten Stand zu konstruieren. Vornehmlich an den höheren Klerus, besonders an den Bischof, werden strikte sittliche Anforderungen gestellt. Die zugrundeliegende Leitvorstellung lässt sich oftmals nur indirekt aus den Gesetzestexten erschließen.

Bereits in Konstantins eingangs zitierten Schreiben und dem im Codex Theodosianus erhaltenen Gesetz vJ. 319²⁵⁹ war aufgefallen, dass die Befreiung von den *munera*, den Abgaben und Verpflichtungen in der zivilen Verwaltung, wesentlich der Kultbefähigung dient; die Kleriker werden privilegiert, um den Kult frei und ohne zeitliche Einschränkung versehen zu können. Gerade die Aufgabe im Kult ist es auch, die ihnen eine sittliche Lebensweise abverlangt. Darauf machen hier abschließend zu besprechende Bestimmungen aufmerksam.

Zu Beginn des 4. Jahrhunderts definiert Cod. Theod. 16, 2, 5 vJ. 323 Kleriker als diejenigen, die dem „heiligsten Gesetz“ (*sanctissima lex*) dienen²⁶⁰; eine im Codex Iustinianus erhaltene Bestimmung legt fest, dass Kleriker nicht in den

criminis aestimari foedus naturale permittit; Nov. Iust. 123, 29 vJ. 546 (3, 615f. Schoell / Kroll).

256 Vgl. Cod. Iust. 1, 3, 44 praef.-1 vJ. 530 (2, 30 Krueger).

257 Nov. Iust. 6, 1, 3 vJ. 535 (3, 36f. Schoell / Kroll): Οὐτε γαμετῇ συνοικῶν, ἀλλ' ἢ παρθενία συζήσας ἐξ ἀρχῆς ἢ γυναῖκα μὲν σχών, ἐκ παρθενίας δὲ εἰς αὐτὸν ἐλθοῦσαν, ἀλλ' οὔτε χήραν οὔτε διαζευχθεῖσαν ἀνδρὸς οὔτε παλλακὴν.

258 Vgl. Nov. Iust. 6, 5 vJ. 535 (3, 42f. Schoell / Kroll); 123, 14, 2 vJ. 546 (3, 605 Schoell / Kroll); 123, 29 vJ. 546 (3, 615f. Schoell / Kroll).

259 Cod. Theod. 16, 2, 2 vJ. 319 (1, 2, 835 Krueger / Mommsen).

260 Cod. Theod. 16, 2, 5 vJ. 323 (1, 2, 836 Krueger / Mommsen): *Quoniam conperimus quosdam ecclesiasticos et ceteros catholicae sectae servientes a diversarum religionum hominibus ad lustrorum sacrificia celebranda compelli, hac sanctione sancimus, si quis ad ritum alienae superstitionis cogendos esse crediderit eos, qui sanctissimae legi serviunt, si condicio patiat, publice fustibus verberetur, si vero honoris ratio talem ab eo repellat iniuriam, condemnationem sustineat damni gravissimi, quod rebus publicis vindicabitur.*

Zeugenstand gerufen werden dürften, da dadurch ihre „Person belastet und die außerordentliche Würde des Priestertums gefährdet werde“ (*et persona oneratur et dignitas sacerdotis excepta confunditur*)²⁶¹, und schließlich begründet ein Gesetz vom Beginn des 5. Jahrhunderts die klerikale Befreiung von öffentlichen Funktionen mit der (Amts-)Stufe des Klerikers und einem damit zusammenhängenden „heiligeren Leben“ (*sanctior vita*)²⁶².

Der Kleriker tritt über den Kult in die Nähe des Heiligen und wird deshalb selbst mit dem Heiligen in Verbindung gebracht (*sanctissimus, sacerdos, sanctior*). Ohne das Heilige genauer darzulegen, resultieren in den Gesetzestexten hieraus ethische Anforderungen: Der Kleriker hat über eine heiligmäßige Lebensweise dem Heiligen, dem er im Kult zuerst verpflichtet ist, zu entsprechen:

*Ita castus et humilis nostris temporibus eligatur episcopus, ut, locorum quocumque pervenerit, omnia vitae propriae integritate purificet*²⁶³.

So soll man in unseren Zeiten einen keuschen und demütigen (scil. Kandidaten) als Bischof auswählen, damit er durch die Unbeschadetheit seines eigenen Lebenswandels alles reinigt, wohin auch immer er gelangt.

„Keusch und demütig“ (*castus et humilis*), diese beiden Attribute sind Merkmale eines geeigneten Kandidaten für das Bischofsamt, der durch seine Lebensweise zur Reinigung aller beiträgt. Einer Novelle Justinians zufolge soll die Lebensführung des Klerikers (und auch schon des Kandidaten vor der Aufnahme) der des heiligen Apostels entsprechen, er soll ehrhaft, schuldlos und überhaupt tadellos sein²⁶⁴.

An den gesetzlichen Bestimmungen und dem ihnen zugrundeliegenden ideengeschichtlichen Kontext auffallend ist, dass die Konzipierung des Klerus ausschließlich über die kultische, gottesdienstliche Funktion des Klerikers erfolgt; asketisch-monastische Leitvorstellungen, die eine Parallelisierung mit dem Mönchtum beobachten ließen, sind nicht nachweisbar.

261 Cod. Iust. 1, 3, 7 vJ. 381 (2, 19 Krueger): *Nec honore nec legibus episcopus ad testimonium flagitatur. Item dixit: Episcopum ad testimonium dicendum admitti non decet: Nam et persona oneratur et dignitas sacerdotis excepta confunditur.*

262 Cod. Theod. 16, 2, 36, 1 vJ. 401 (1, 2, 847 Krueger / Mommsen): *Ab his quoque, quos a publicis laboris actu et gradus clericatus et, quod non minus est, sanctior vita defendit, praecipimus temperari.*

263 Cod. Iust. 1, 3, 30, 3 vJ. 469 (2, 22 Krueger).

264 Nov. Iust. 6, 1 vJ. 535 (3, 36 Schoell / Kroll): Θεσπίζομεν τοίνυν τοῖς θεοῖς διὰ πάντων ἐπόμενοι κανόνσιν, ἥνίκα τις εἰς τὸν λοιπὸν ἅπαντα χρόνον ἐπὶ χειροτονίαν ἐπίσκοπος ἀγοίτο, σκοπεῖσθαι πρότερον αὐτοῦ τὸν βίον κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, εἰ σεμνὸς τε καὶ ἄμεμπτος καὶ πανταρχόθεν ἀνεπίληπτος εἴη καὶ ἐπ' ἀγαθοῖς μεμαρτυρημένος τε καὶ ἱερεῖ πρέπων.

Dort, wo in Normen Kleriker neben Mönchen genannt werden, werden zuerst die Kleriker, dann die Mönche angeführt²⁶⁵. Cod. Iust. 1, 3, 51 praef. vJ. 531 werden die Mönche als Laien explizit von den Klerikern unterschieden. Es heißt: Wie den höheren Klerikern so werde auch ihnen die Immunität von der *tutela*, der „Vormundschaft“, gewährt, „auch wenn sie keine Kleriker seien“ (*licet non sint clerici*)²⁶⁶.

Für den Gesetzgeber ist die grundsätzliche Trennung von der Welt das charakteristische Merkmal der Mönche²⁶⁷. Wie bei den Klerikern dient ihre Privilegierung dem Zweck, für den Dienst an Gott frei zu sein: „Und dennoch setzen wir fest, dass die Kleriker und Mönche privilegiert sind, die zu heiligen Kirchen oder Klöstern gehören, nicht die, die umherziehen und hinsichtlich ihres göttlichen Dienstes träge sind, da wir ihnen die Privilegierung eben wegen dieser Sache zusprechen, dass sie, nachdem alle anderen Dinge zurückgelassen sind, dem Dienst des allmächtigen Gottes anhängen (*ut aliis omnibus derelictis dei omnipotentis inhaereant ministeriis*)“²⁶⁸.

Geradezu in Umkehrung einer andernorts zu beobachtenden Monastisierung des Klerus wird demnach in der zivilen Gesetzgebung der Klerus als Ideal stilisiert, dem die Mönche sowohl formal als auch ideell untergeordnet sind:

265 Vgl. Cod. Iust. 1, 7, 6 vJ. 455 (2, 60f. Krueger): *Eos, qui catholicarum ecclesiarum clerici vel orthodoxae fidei monachi relicto vero orthodoxae religionis cultu Apollinaris vel Eutychetis haeresin et dogmata abominanda sectati sunt, omnibus poenis, quae prioribus legibus adversus haereticos constitutae sunt, iubemus teneri et extra ipsum quoque Romani imperii solum repelli, sicut de Manichaeis praecedentium legum statuta sanxerunt* (vgl. Hornung, *Apostasie* 287–292 zSt.); Cod. Iust. 1, 3, 36, 2 vJ. 484 (2, 24 Krueger); Cod. Iust. 1, 3, 51, 1 vJ. 531 (2, 34f. Krueger).

266 Cod. Iust. 1, 3, 51 praef. vJ. 531 (2, 34f. Krueger): *Generaliter sancimus omnes viros reverentissimos episcopos nec non presbyteros seu diaconos et subdiaconos et praecipue monachos, licet non sint clerici, immunitatem ipso iure omnes habere tutelae sive testamentariae sive legitimae sive dativae: Et non solum tutelae esse eos expertes, sed etiam curae, non solum pupillorum et adultorum, sed et furiosi et muti et surdi et aliarum personarum, quibus tutores vel curatores a veteribus legibus dantur*.

267 Vgl. Cod. Theod. 16, 3, 1 vJ. 390 (1, 2, 853 Krueger / Mommsen): *Quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare iubeantur*; Cod. Theod. 16, 3, 2 vJ. 392 (1, 2, 853 Krueger / Mommsen): *Monachos, quibus interdictae fuerant civitates, dum iudiciariis aluntur iniuriis, in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus; antiquata si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppidis largimur eis ingressus*.

268 Vgl. Cod. Iust. 1, 3, 51, 1 vJ. 531 (2, 35 Krueger): *Eos tamen clericos et monachos huiusmodi habere beneficium sancimus, qui ad sacrosanctas ecclesias vel monasteria permanent, non devagantes neque circa divina ministeria desides, cum propter hoc ipsum beneficium eis indulgemus, ut aliis omnibus derelictis dei omnipotentis inhaereant ministeriis*.

Vorrechte gelten für sie und Kleriker gleichermaßen nur aufgrund ihrer in Kult und Gebet gottdienenden Funktion, nicht aufgrund ihrer asketischen Lebensweise.

4 Zusammenfassung

Die staatliche Gesetzgebung stellt wie das kirchliche Recht auf verschiedene Bereiche der Klerikerdisziplin ab. Neben der hier nicht weiter untersuchten Privilegierung durch die Befreiung von Abgaben und Diensten (den sog. *munera*) trifft sie Bestimmungen über den Zugang und die Voraussetzungen für die Aufnahme in den Klerus, erlässt Regelungen über die Lebensweise in der Ehe- und Sexualethik sowie das öffentliche und gesellschaftliche Leben.

Der Skopus der staatlichen Gesetzgebung liegt dabei auf der Sicherstellung und dem ordnungsgemäßen Vollzug des Kultes: Kleriker werden nur dazu mit besonderen Vorrechten ausgestattet, damit sie diesen ungeteilt versehen können²⁶⁹. Sie sind für die *ministeria religionis*, den religiösen Dienst, zuständig. Zur Ausübung dieser Funktion gewährt ihnen der Kaiser eine Befreiung von anderen öffentlichen Aufgaben und Verpflichtungen. Auch die weiteren Bestimmungen über den Zugang zum Klerus und seine Lebensweise scheinen wesentlich dem Ziel zu dienen, einen Kult in würdiger und angemessener Form zu ermöglichen.

In der kirchlichen Disziplin waren formal ganz ähnliche Regelungsgegenstände zu beobachten, auch wenn sie intentional auf eine andere Zielsetzung zurückzuführen sind. Die Untersuchung hat gezeigt, dass hier ebenfalls Bestimmungen über den Zugang zum Klerus, die notwendige Bildung, die Sexual- und Eheethik und die (vor allem öffentliche und gesellschaftliche) Lebensweise des Klerus ergeben.

In der Summe sind die Regelungen noch einmal deutlich umfangreicher und auch differenzierter. Die kirchliche Disziplin verfolgt über die zahlreichen Synodenbestimmungen und die römisch-bischöflichen Schreiben das umfassende Ziel, den Klerus als Stand in Abgrenzung zum Laienstand zu konstruieren. Prägnant formulierten die *Canones in causa Apiarii*:

Daher muss das, was man schon bei Laien tadelt, noch um vieles mehr (*multo magis*) bei Klerikern verurteilt werden²⁷⁰.

²⁶⁹ Vgl. Cod. Theod. 16, 2, 2 vJ. 319 (1, 2, 835 Krueger / Mommsen).

²⁷⁰ *Canones in causa Apiarii* 5 (CCL 149, 102 Munier).

Und Salvian von Marseille hält fest:

Superest de ministris et sacerdotibus quiddam dicere, licet superflue forte aliqua dicantur! Quidquid enim de aliis omnibus dictum est, magis absque dubio ad eos pertinet, qui exemplo esse omnibus debent et quos utique tanto antistare ceteris oportet devotione, quanto antistant omnibus dignitate.

Quid est enim aliud principatus sine meritorum sublimitate nisi honoris titulus sine homine, aut quid est dignitas in indigno nisi ornamentum in luto? Et ideo cunctos, qui sacri altaris suggestu eminent, tantum excellere oportet merito quantum gradu.

38. *Si enim viris in plebe positis et mulierculis ipso sexu infirmioribus talem ac tam perfectam deus vivendi regulam dedit, quanto utique esse illos perfectiores iubet a quibus omnes docendi sunt ut possint esse perfecti, et quos tam magni esse exempli in omnibus deus voluit ut eos ad singularem vivendi normam non novae tantum sed etiam antiquae legis severitate constringeret?*²⁷¹

Es bleibt noch übrig, etwas über die Diener und Priester zu sagen, mögen auch manche Dinge überflüssig sein! Denn was auch immer über alle anderen gesagt worden ist, bezieht sich ohne Zweifel noch mehr auf die, die allen ein Beispiel sein müssen und den übrigen um so viel an Gott-ergebenheit voranstehen, wie sie alle an Würde übertreffen.

Was ist nämlich ein Prinzipat ohne die Erhabenheit der Verdienste anderes als ein bloßer Ehrentitel ohne einen Menschen, oder was ist eine Amtswürde bei einem Unwürdigen anderes als Schmuck im Dreck? Und deshalb müssen alle, die durch die Erhabenheit des heiligen Altares emporragen, um so viel auch an Verdienst überragen wie sie es an ihrer Stellung tun.

38. Wenn nämlich Gott den männlichen Laien und den schon allein aufgrund ihres Geschlechtes niedrigeren Frauen eine so beschaffene und so vollkommene Lebensregel gab, um wieviel mehr befiehlt er freilich, dass jene vollkommener sind, von denen alle unterwiesen werden müssen, damit sie vollkommen sind, und wollte er, dass diese in allem ein so großes Beispiel sind, dass er sie nicht nur durch die Strenge eines neuen, sondern auch eines alten Gesetzes auf eine so einzigartige Lebensnorm verpflichtete?

An die Kleriker und hier besonders an die höheren Kleriker werden demnach striktere sittliche Anforderungen gestellt. Es geht um eine Differenzierung des Klerus von den übrigen christlichen Lebensformen; ein spezifisch klerikales Rollenverständnis entwickelt sich, für das die ethische und habituelle Abgrenzung der Kleriker eine wesentliche Voraussetzung ist, die sich implizit in den Canones und bei Salvian beobachten lässt.

²⁷¹ Salv. Mass. eccl. 2, 37 f. (SC 176, 212–214 Lagarrigue).

Im Hintergrund stehen asketische Leitbilder. Ein monastischer Einfluss ist manifest und über Vergleiche und sprachliche Analogien nachweisbar²⁷². Dennoch scheint dieser schon für die kirchliche Disziplin nicht maßgeblich, für die staatliche Gesetzgebung sogar vernachlässigbar zu sein.

Bei Konstruktion und Konzipierung des Klerus kommen in der kirchlichen Disziplin in komplexer und weiter zu analysierender Art und Weise asketische und zivile Motive bzw. Vorbilder zusammen. Eigens zu untersuchen wäre hierbei auch die Frage, inwieweit die Konzeption öffentlicher Ämter auf den Klerus gewirkt hat²⁷³.

²⁷² Vgl. o. S. 112.

²⁷³ Vgl. hierzu die Anmerkungen o. S. 160–163.

Praxis klerikaler Askese

1 Einleitung

Konkreter Ausdruck der ab dem 4. Jahrhundert verstärkt zu beobachtenden asketischen Konzipierung des Klerus sind asketisch lebende Kleriker, besonders in der gemeinschaftlichen Lebensform der sog. Klerikerklöster¹. Zwar gibt es auch Formen individuellen Verzichts, gleichwohl gewinnt die asketische Praxis erst in den Klerikerklöstern eine institutionell ausgeprägte und offensichtlich am Mönchtum orientierte Form, die die in der kirchlichen Disziplin zu beobachtende asketische (Neu-)Ausrichtung des Klerus zu einer bislang unbekannten Qualität führt.

Die Institution der Klerikerklöster soll deswegen im Folgenden im Zentrum der Untersuchung stehen. Sie ist vor allem mit Augustinus verbunden, der sie im *monasterium clericorum* im nordafrikanischen Hippo fest zu etablieren sucht². Im Klerikerkloster verbindet er Elemente der *vita activa* und *vita contemplativa* zu einer neuen Form klerikal-asketischen Lebens, die nach einzelnen Vorläufern in Nordafrika einen neuen Ausdruck erlangt³.

Wann genau mit dem Aufkommen gemeinschaftlich-asketischer Lebensformen zu rechnen ist, ist in der Forschung umstritten. In einer Studie zur *Vita communis* als klerikaler Lebensform geht M. Zacherl davon aus, dass sie schon innerhalb der ersten Jahrhunderte verbreitet gewesen sei:

Wenngleich aus den ersten christlichen Jahrhunderten keine allgemeingültige Regel „De honestate clericorum“ erhalten ist, die über die klerikalen Lebensformen eindeutig Auskunft gäbe, existieren doch Anzeichen, daß da und dort an den christlichen Hauptkirchen schon in den ersten vier Jahrhunderten das gemeinsame Leben der Kleriker in Übung war⁴.

Zacherls These lässt sich für die vorkonstantinische Zeit kaum verifizieren; es fehlt an belastbaren Zeugnissen.

1 Vgl. die Überblicke bei Leclercq, *Chanoines* 223–248; Dereine, *Chanoines* 353–405.

2 Vgl. u. S. 186.

3 Vgl. Zumkeller, *Mönchtum* 81–86; O'Daly / Verheijen, *Actio* 58–63.

4 Zacherl, *Vita* 385.

Institutionalisierte Klerikerklöster finden sich erst ab dem 4. Jahrhundert, auch wenn regionale Unterschiede bestehen und die Nachrichten weiterhin punktuell sind. Gemeinschaftlich-asketisches Leben ist ab dieser Zeit in Italien, in Nordafrika sowie in Gallien zu beobachten; einzelne Formen begegnen auch im norditalienischen Aquileia oder im kirchlichen Osten.

Gleichwohl kann sich die *Vita communis* der Kleriker in der Spätantike nicht allgemein durchsetzen. Sie bleibt auf asketische Zentren und die Umgebung asketisch lebender Bischöfe begrenzt⁵; auch Widerstände innerhalb des Klerus führen dazu, dass Versuche, eine asketische Lebensform der Kleriker in Klöstern zu organisieren und den Klerus damit grundsätzlich weiter an das Mönchtum anzugleichen, insgesamt Episode bleiben und verbreitet scheitern⁶.

Jerome Bertrams monographische Darstellung, der zufolge im 5. bzw. 6. Jahrhundert mit einer allgemeinen Verbreitung der klerikalen *Vita communis* zu rechnen sei, ist vor diesem Hintergrund allzu generalisierend:

Throughout the fifth and sixth centuries therefore, the same picture emerges all over Europe; the central city clergy normally lived in community with the bishop, slept in a common dormitory and ate in common refectory. Other clerics, in charge of subordinate parishes, might well live in separate houses, though always with „witnesses“ to share their rooms, but they had to attend the bishop's church frequently (...). Under no circumstances could any priest live completely alone⁷.

Nachdem im ersten Teil dieser Arbeit theologische Konzepte der Asketisierung des Klerus untersucht und im zweiten ihre disziplinäre Einforderung analysiert wurden, soll im dritten Teil die Praxis klerikaler Askese genauer betrachtet werden.

Zunächst werden dazu die quellenmäßig sicher erschließbaren gemeinschaftlichen Lebensformen der Kleriker im ägyptischen Rhinocorura, im norditalienischen Vercelli sowie im nordafrikanischen Hippo Regius und Ruspe analysiert. In eigenen Abschnitten sollen dann verstreute Notizen über Klerikerklöster im kirchlichen Osten und Westen sowie in der kirchlichen Disziplin

5 Vgl. für Arles Klingshirn, *Caesarius* 91 Anm. 20: „It is doubtful that all the cathedral clergy lived in this community. Celibacy (or a living apart from wife and family) would certainly have been a requirement, which not all the clergy would have been able or willing to meet“ sowie Jenal, *Italia* 1, 135, der damit rechnet, dass eine Vielzahl der Klerikerklöster zu den sog. „Bischofsklöstern“ zu zählen ist, deren Gründung initiativ auf Bischöfe zurückzuführen ist.

6 Zu Fulgentius von Ruspe vgl. u. S. 222–224.

7 Bertram, *Vita* 45.

untersucht werden. Ein Schlusskapitel wird die Praxis klerikaler Askese phänomenologisch genauer zu fassen suchen.

Im Folgenden nicht näher behandelt werden, wie angedeutet, individuelle Formen klerikaler Askese, die neben den institutionell gefassten Klerikerklöstern bestehen. Sie sind einerseits zu zahlreich, als dass sie eigens aufgeführt werden könnten, und andererseits in den Quellen aufgrund ihrer Diversität schwer zu erheben und systematisch kaum zu beschreiben. Individuelle bischöfliche Askese zeigt sich (in je unterschiedlicher Ausgestaltung und je unterschiedlichem Ausmaß) beispielsweise bei Basilius von Caesarea⁸ und Johannes Chrysostomus⁹ für den kirchlichen Osten sowie bei Ambrosius von Mailand¹⁰ und Paulinus von Nola¹¹ für den kirchlichen Westen.

Formen individueller klerikaler Askese können auch aus dem vorangegangenen Kapitel zur kirchlichen Disziplin erschlossen werden: Sie umfassen die Ehe- und Sexualaskese, Einschränkungen der Beteiligung am öffentlichen und gesellschaftlichen Leben sowie den Luxusverzicht (u. a. hinsichtlich Nahrung und Kleidung). Die Übergänge zwischen disziplinären Beschränkungen und ersten klerikalen Askeseübungen sind dabei oft unmerklich.

2 Gemeinschaftlich-asketische Lebensformen

2.1 Sozomenos

Im sechsten Buch seiner „Kirchengeschichte“ beschreibt der Kirchenhistoriker Sozomenos die kirchliche Landschaft Ägyptens; die Sketis und die dort lebenden Mönche werden von ihm ausführlich dargestellt. Ein knapper Abschnitt ist der nordägyptischen Stadt Rhinocorura gewidmet, die der Historiker wahrscheinlich aus eigener Anschauung kennt¹².

Sozomenos würdigt besonders die dortigen Bischöfe, die sich durch Askese und Rechtgläubigkeit auszeichneten¹³. Seine Einschätzung des Klerus fasst er schließlich resümierend so zusammen:

8 Vgl. Rousseau, *Basil* 190–232.

9 Vgl. Brändle / Jegher-Bucher, *Johannes* 432–437; Brändle, *Johannes* 57–120; Liebeschuetz, *Ambrose* 97–247.

10 Vgl. Dassmann, *Ambrosius* 41–52; Liebeschuetz, *Ambrose* 57–76.

11 Vgl. Mratschek / Kleinschmidt, *Paulinus* 1154–1156.

12 Vgl. G.Ch. Hansen: FC 73, 3, 796 f.: „Über das ägyptische Grenzstädtchen (auch Rhinocorura, heute El-‘Arish), das vom heimatlichen Gaza nur 70 km entfernt war, konnte Sozomenos direkte Nachrichten einholen“.

13 Vgl. Soz. h. e. 6, 31, 6–10 (GCS NF 4, 286 f. Bidez / Hansen).

Ἡ μὲν Ῥινόκοροῦρων ἐκκλησία τοιούτων ἐξ ἀρχῆς ἡγεμόνων ἐπιτυχούσα οὐ διέλιπεν ἐξ ἐκείνου μέχρι καὶ εἰς ἡμᾶς καὶ εἰσέτι νῦν τοῖς ἐκείνων χρωμένῃ θεσμοῖς καὶ ἀγαθοῦς ἀνδρας φέρουσα· Κοινὴ δὲ ἐστὶ τοῖς αὐτόθι κληρικοῖς οἴκησις τε καὶ τράπεζα καὶ τᾶλλα πάντα¹⁴.

Die Kirche von Rhinocorura, die von Anfang an Führer dieser Art hatte, hat nicht aufgehört, seit jener Zeit bis in die unsrige, ja noch heute nach deren Weisungen zu leben und tüchtige Männer hervorzubringen.

Die Kleriker dieser Stadt haben Wohnung, Tisch und alles andere gemeinsam¹⁵.

Die Charakterisierung schließt mit einer interessanten Notiz: Sozomenos erwähnt Kleriker der Stadt, die „Wohnung, Tisch und alles andere“ gemeinsam haben (οἴκησις τε καὶ τράπεζα καὶ τᾶλλα πάντα). Die Stelle liefert einen für den Osten ersten Nachweis für eine gemeinschaftliche Lebensform von Klerikern, möglicherweise in einem sog. Klerikerkloster.

Die *Vita communis* von Rhinocorura bezieht sich dabei auf drei Bereiche: auf die „Wohnung“ (οἴκησις), den „Tisch“, d. h. die Essensgemeinschaft (τράπεζα), und, unspezifisch, auf „alle anderen Dinge“ (τᾶλλα πάντα). Die Kleriker der Stadt leben offenbar gemeinschaftlich. Sie teilen sich Unterkunft (Kloster?), Tisch und Eigentum (auf den letzten Gesichtspunkt weist wahrscheinlich das dritte Glied der Aufzählung hin, das summarische Funktion hat).

Struktur und Organisation der klerikalen Gemeinschaft bleiben im Dunkel. Unklar ist auch, ob die Junktur „dortige Kleriker“ höhere und niedere Kleriker umfasst (οἱ αὐτόθι κληρικοί), die Gemeinschaft also von höherem und niederem Klerus gleichermaßen konstituiert wird. Dem Wortlaut nach ist dies möglich, eine begriffliche Differenzierung unterbleibt¹⁶.

Der grundsätzlich asketische Charakter der Gemeinschaft geht aus der Charakterisierung der Kirche von Rhinocorura hervor: Sozomenos betont bereits in der vorangehenden Beschreibung, dass bedeutende Mitglieder der Gemeinde monastisch lebten (namentlich nennt er „Dionysios, der im Norden der Stadt in der Einsamkeit seine Mönchszelle hatte“¹⁷ sowie „Solomon, von einem Kaufmann zu einem Mönch geworden“¹⁸). Daran anschließend kommt der Benennung der Kleriker eine bekräftigende Funktion zu: Denn die Kleriker, die eine

14 Soz. h. e. 6, 31, 11 (GCS NF 4, 287 Bidez / Hansen).

15 Dt. Übers.: G.Ch. Hansen.

16 Vgl. Lampe, *Lexicon* 756 s.v. κληρικός.

17 Soz. h. e. 6, 31, 6 (GCS NF 4, 287 Bidez / Hansen): (...) Διονύσιον ὃς πρὸς βορέαν τῆς πόλεως ἐν ἐρημίᾳ τὸ φροντιστήριον εἶχε (...).

18 Soz. h. e. 6, 31, 10 (GCS NF 4, 287 Bidez / Hansen): ὁ δὲ Σολομών ἀπὸ ἐμπόρου εἰς μοναχὸν μεταβαλὼν (...).

Vita communis pflegen, sind für den Historiker geradezu ein Beleg dafür, dass die guten Anlagen der Kirche von Rhinocorura, die in der Vergangenheit bereits in ihren monastisch lebenden Mitgliedern sichtbar geworden waren, bis in seine Zeit fortbestehen: „Die Kirche von Rhinocorura (...) hat nicht aufgehört bis in unsere Zeit, ja noch heute nach deren Weisungen zu leben und tüchtige Männer hervorzubringen. Gemeinsam aber ist den Klerikern dort (κοινῇ δέ ἐστι τοῖς αὐτόθι κληρικοῖς) (...).“

2.2 *Eusebius von Vercelli*

Die knappe Notiz über die Klerikergemeinschaft in Nordägypten bleibt neben vereinzelt Nachrichten, die unten besprochen werden¹⁹, die einzige Information über diese Lebensform im kirchlichen Osten; sie ist eine Ausnahme, wie die besondere Hervorhebung bei Sozomenos erkennen lässt. Im kirchlichen Westen hingegen sind die Zeugnisse zahlreicher und erlauben differenziertere Interpretationen.

Die Anfänge der Klerikerklöster gehen hier auf das 4. Jahrhundert zurück. Ambrosius von Mailand berichtet in einem Brief aus dem Jahr 396²⁰ von einer zu seiner Zeit bereits etwas zurückliegenden Etablierung eines Klerikerklosters im norditalienischen Vercelli. Sie ist mit dem Namen des Eusebius von Vercelli verbunden²¹, der zwischen 344 und 371 Bischof der Stadt war²².

An ihn und dessen Verbindung zwischen asketisch-monastischer Lebensform und Klerikeramt erinnert Ambrosius seine Briefadressaten, als er am Ende des Jahrhunderts nach Vercelli einen Brief schreibt, der zu einer der wichtigsten Quellen für das Aufkommen der Institution geworden ist. Im Hintergrund des Schreibens stehen lokale Auseinandersetzungen in der Gemeinde von Vercelli über die Neubesetzung des Bischofsstuhls²³:

Quod si in aliis ecclesiis tanta suppetit ordinandi sacerdotis consideratio, quanta cura expetitur in Vercellensi ecclesia, ubi duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia et disciplina ecclesiae?

Wenn nun in anderen Kirchen bei der Bischofsordination soviel Überlegung aufgewandt wird, wie viel Sorgfalt ist dann erst in der Kirche von Vercelli nötig, wo zweierlei zugleich vom Bischof erfordert wird: die Enthaltsamkeit des Klosters und die Disziplin der Kirche?

19 Vgl. u. S. 193–195.

20 Vgl. Lienhard, *Sermons* 169.

21 Vgl. Poggiaspalla, *Vita* 35 f.

22 Zu Leben und Werk des Eusebius vgl. de Clercq, *Eusèbe* 1477–1483 sowie Leclercq, *Chanoines* 232 f.

23 Vgl. Lienhard, *Sermons* 169.

*Haec enim primus in occidentis partibus diversa inter se Eusebius sanctae memoriae coniunxit, ut et in civitate positus instituta monachorum teneret et ecclesiam regeret ieiunii sobrietate. Multum enim adiumenti accedit ad sacerdotis gratiam, si ad studium abstinenciae et normam integritatis iuventutem astringat et versantes intra urbem abdicet usu urbis et conversatione*²⁴.

Diese beiden unterschiedlichen Dinge hat nämlich Eusebius seligen Angedenkens als erster in den Regionen des Westens verbunden, so dass er mitten in der Stadt die Regeln der Mönche beobachtete und in der Nüchternheit des Fastens die Kirche leitete. Viel Unterstützung lässt man nämlich der Priestergnade zuteil werden, wenn man die jungen Männer auf das Studium der Enthaltsamkeit und die Norm der Unversehrtheit verpflichtet und ihnen, auch wenn sie in der Stadt leben, die Lebensgewohnheiten und den Umgang der Stadt verbietet²⁵.

Eusebius ist nach dem Zeugnis des Ambrosius der erste (*primus*), der im Westen der Kirche eine Verbindung zwischen der *continentia monasterii* und der *disciplina ecclesiae*, zwischen der „Enthaltsamkeit des Klosters“ und der „Disziplin der Kirche“ schafft. Er etabliert damit offenbar eine Verbindung, die bis zu seiner Zeit im Westen unbekannt war²⁶.

Mit *continentia monasterii* spielt Ambrosius auf die Enthaltsamkeit und, der monastischen Tradition folgend, besonders die Ehelosigkeit an²⁷, mit *disciplina ecclesiae* auf die klerikale bischöfliche Lebensform, die sich durch das Leben in der Welt sowie die pastoralen Aufgaben und Verpflichtungen von der monastischen unterscheidet²⁸. Seit Eusebius wird vom Bischof von Vercelli eine Integration der beiden bislang getrennten Aspekte verlangt.

Eine implizite Abgrenzung und Differenzierung monastischer und klerikaler Lebensformen, wie sie in der ersten Gegenüberstellung von *continentia* und *disciplina* begegnet, lässt sich auch im weiteren Verlauf der Charakterisierung der Klerikergemeinschaft beobachten; sie ist ein Grundmotiv der Darstellung, gerade um die Neuheit und Leistung des Eusebius in der Verbindung vermeintlicher Gegensätze hervorzuheben.

So beobachtet der Bischof von Vercelli die „Einrichtungen der Mönche“ (*instituta monachorum*), lebt asketisch (*sobrietas ieiunii*) und verlangt auch von

24 Ambr. ep. 14 (63), 66 (CSEL 82, 3, 270 Zelzer).

25 Dt. Übers.: A. Merkt.

26 Ambrosius scheint anzudeuten, dass die Verbindung zwischen monastisch-asketischer und klerikaler Lebensform im Osten bereits länger bekannt und älter ist; weitere Zeugnisse hierfür fehlen.

27 Vgl. E. Lommatzsch, Art. *continentia*: ThLL 4 (1906–1909) 699 f.; Blaise, *Dictionnaire* 215 s. v. *continentia*.

28 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 277 s. v. *disciplina*: „Règle de vie“.

seinen Klerikern eine monastische Absonderung (*usu urbis et conversatione abdicere*), dennoch verbleibt er im Gegensatz zu den Mönchen mitten in der Welt (*in civitate positus*) und leitet hier die Kirche (*ecclesiam regere*). Elemente monastischer und klerikaler Lebensform stehen demnach einander gegenüber und werden von Eusebius in seiner Person, dem Anspruch nach aber auch in den Klerikern der Gemeinde zusammengeführt.

Für Ambrosius ist hierbei deutlich, dass die asketischen Formen der neuen Lebensweise des Klerus aus dem Mönchtum stammen und Eusebius sich dieses zum Vorbild für seine Institution nahm (*instituta monachorum*). Nach Ambrosius' Darstellung versucht der Bischof von Vercelli, die monastischen Elemente auf den Klerus zu übertragen. Eine Adaptation findet nur hinsichtlich des Lebens in der Welt (*in civitate positus; intra urbem versantes*) statt, der asketische Anspruch aber wird nicht reduziert.

Ambrosius' Brief über die klerikale Gemeinschaft von Vercelli wird durch drei zeitgenössische, anonym überlieferte *Sermones* ergänzt, die dem 4. bzw. 5. Jahrhundert zuzurechnen sind. Nach ihren Initia sind es: 1) *Ad sancti martyris Eusebi laudem* (gehalten wahrscheinlich Ende des 4. Jahrhunderts in Vercelli²⁹), 2) *Quamquam, dilectissimi fratres, beati patris nostri* (gehalten in Vercelli³⁰) und 3) *Licet me, fratres, debitum caritati vestrae* (wahrscheinlich nach 1 verfasst, gehalten Anfang des 5. Jahrhunderts in Vercelli³¹). Sie lassen weitere Aussagen über die Gemeinschaft und die sie leitenden Ideale zu.

Aus der ersten Predigt geht die monastische Orientierung der Klerikergemeinschaft hervor. Ihre Mitglieder sind Mönche und Kleriker, ihre Lebensweise gilt in deutlicher Parallelisierung mit einem Ideal monastischen Lebens als enggleich:

Nam ut cetera taceam, illud quam mirabile est quod in hac sancta ecclesia eosdem monachos instituit esse quos clericos, atque isdem penetralibus sacerdotalia officia contineri, quibus et singularis castimonia conservatur, ut esset in ipsis viris contemptus rerum et accuratio levitarum, ut si videres monasterii lectulos, instar orientalis propositi iudica-

Denn, um von anderen Dingen zu schweigen: Wie bewundernswert ist auch jenes, dass er (scil. Eusebius) es so eingerichtet hat, dass in dieser heiligen Kirche dieselben Mönche und Kleriker sind und in denselben Heiligtümern, in denen man auch eine einzigartige Keuschheit bewahrt, die priesterlichen Aufgaben erhalten werden, so dass bei den Männern selbst die irdischen Dinge verachtet und die kultischen sorgfältig beachtet werden, dass, wenn man die Betten des Klosters

29 CCL 23, 24–27 Mutzenbecher.

30 PL 57, 891–894.

31 PL 57, 889–892.

*res; si devotionem cleri perspiceres, angelici ordinis observatione gaude- res*³².

sieht, man sie nach östlichem Vorbild angeordnet findet und, wenn man die Andacht des Klerus wahrnimmt, sich der Beobachtung der engelgleichen Ordnung freut.

Der Prediger verknüpft die Ordnung der Gemeinschaft in auffallender Weise mit der östlichen monastischen Tradition: Die Betten seien, so führt er aus, nach östlichem Vorbild ausgerichtet. Bereits Ambrosius betonte, dass Eusebius mit dem Modell einer Klerikergemeinschaft der erste im Westen gewesen sei, und wies damit möglicherweise implizit auf östliche Vorläufer hin.

Ob der Vergleich mit östlichen Traditionen „somewhat anxious“ ist, wie Joseph Lienhard meint³³, ist schwierig zu beurteilen; wahrscheinlich ist, dass er schlicht einer Anbindung der jüngeren westlichen an die ältere östliche Tradition dienen soll. Hierhin passt auch, dass der Sermo die Gemeinschaft von Vercelli erstmals als *monasterium* und ihre Mitglieder als *monachi* bezeichnet, eine deutliche Charakterisierung und Einordnung der asketischen Lebensform³⁴.

Die Predigten *Quamquam, dilectissimi fratres, beati patris nostri* und *Licet me, fratres, debitum caritati vestrae* heben die asketisch-monastischen Tugenden und Ideale des Klerikerklusters hervor. Sie entwerfen in der Summe eine geradezu hymnische Beschreibung der klerikalen Lebensweise in Vercelli, beispielsweise: „Denn nach dem so großen Vorbild des Bischofs (scil. Eusebius) herrschte bei allen ein unermüdlicher Eifer nach geistigen Aufgaben, eine Besinnung auf Bescheidenheit und Enthaltbarkeit, eine fürsorgende Wonne, eine Gnade der Sanftmut und die Beobachtung der Keuschheit“³⁵ oder „Als dieser (scil. Eusebius) in unserer Stadt (scil. Vercelli) die Stufe des höchsten Priestertums durch die Zuweisung Gottes empfangen hatte, damit er sich dem gesamten Klerus als himmlischer Spiegel der geistigen Einrichtungen zeige, versammelte er jene alle innerhalb einer einzigen abgegrenzten Wohnstätte, damit diejenigen, die ein einziges und ungeteiltes Ansinnen in der Religion verfolgten, ein gemeinsames Leben und Auskommen hätten“³⁶.

32 PsMax. Taur. *serm.* 7, 2 (CCL 23, 25 Mutzenbecher).

33 Vgl. Lienhard, *Sermons* 170.

34 Vgl. PsMax. Taur. *serm.* 22 (PL 57, 890 f.): (...) *intra unius diversorii septum*.

35 PsMax. Taur. *serm.* 22 (PL 57, 891): *Erat enim in omnibus, tanto principe praecedente, spiritualium officiorum indefessa sedulitas, parcimoniae sobrietatisque sanitas, caritatis dulcedo, mansuetudinis gratia, custodia castitatis*.

36 PsMax. Taur. *serm.* 23 (PL 57, 891): *Hic itaque cum in hac urbe dispensante deo summi gradum pontificii suscepisset, ut universo clero suo spiritualium institutionum speculum se coeleste praeberet, omnes illos secum intra unius septum habitaculi congregavit, ut quorum erat unum atque indivisum in religione propositum, fieret vita victusque communis*.

Die Lebensform der Klerikergemeinschaft ist asketisch-monastisch strukturiert: Fastenübungen, Vigilien, häufiges Gebet und die regelmäßige Lektüre der heiligen Schrift begleiten und gliedern den Tag³⁷. Es kann demnach überhaupt kein Zweifel darüber bestehen, dass Eusebius sich für Leitideal und Strukturierung seiner Klerikergemeinschaft das Mönchtum zum Vorbild nimmt. Wie lange die Einrichtung Bestand hat, ist unbekannt. Bis in das 5. Jahrhundert hinein ist die asketische Gemeinschaft gut bezeugt; danach werden die Quellen spärlicher. Kleriker aus Vercelli wählte man offenbar aufgrund ihrer asketischen Lebensform in den Nachbardiözesen bevorzugt zu Bischöfen³⁸. Ambrosius selbst ist ein Beleg dafür, dass das eusebianische Modell über Vercelli hinaus auch Jahrzehnte später bekannt war und als Ideal präsentiert wurde.

2.3 Augustinus

Eine geistig-asketische Lebensform in Gemeinschaft ist für Augustinus mehrfach bezeugt. Auf das Landgut in Cassiciacum in der Nähe von Mailand zieht er sich im August 386 nach seinem Konversionserlebnis zurück und lebt dort in einer philosophischen Gemeinschaft. Zu seinen Begleitern zählt er seine Mutter Monnika, den Bruder Navigius, den Sohn Adeodatus und einige Freunde, unter ihnen auch Alypius³⁹.

In der römischen Tradition des Rückzugs auf ein Landgut stehend, führt Augustinus hier im Kreis seiner Familie und Freunde philosophische Gespräche und widmet sich der Muße eines christlichen Lebens (*christianae vitae otium*⁴⁰); Augustins erste philosophische Schriften stammen aus dieser Zeit (*Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* und *Soliloquia*)⁴¹.

Eine zweite asketische Gemeinschaft gründet er im Jahr 388 nach seiner Taufe und der Rückkehr nach Nordafrika auf dem väterlichen Gut in Thagaste⁴². Sie trägt bereits Züge christlich-monastischer Askese⁴³, die möglicher-

37 Vgl. Ambr. ep. 14 (63), 82 (CSEL 82, 3, 278f. Zelzer): *Sed satis de magistro dictum puto; nunc discipulorum vitam persequamur qui in illam se laudem induerunt, hymnis dies ac noctes personant. Haec nempe angelorum militia est: Semper esse in dei laudibus, orationibus crebris conciliare atque exorare dominum, student lectioni vel operibus continuis mentem occupant, separati a coetu mulierum sibi ipsi invicem tutam praebent custodiam*; PsMax. Taur. serm. 23 (PL 57, 891): (...) *et dum alter alterius humilitatem praefert, continentiam stupet, suspicit castitatem, patientiam laudat, miserantis animi praedicat bonitatem, ieiunia vigiliisque miratur.*

38 Vgl. Jenal, *Italia* 1, 15.

39 Vgl. Brown, *Augustinus* 98–109; Rosen, *Augustinus* 78–82.

40 Aug. *retract.* 1, 1, 1; 1, 2, 1; 1, 3, 1; 1, 4, 1 (CCL 57, 7. 11–13 Mutzenbecher).

41 Vgl. Aug. *conf.* 9, 4, 7 (CCL 27, 136f. Verheijen).

42 Vgl. Brown, *Augustinus* 114–118; Dodaro, *Augustin* 234; Rosen, *Augustinus* 92–98.

43 Vgl. Zumkeller, *Mönchtum* 62. 65.

weise auch für die Gemeinschaft in Cassiciacum angenommen werden können⁴⁴. Der Tagesablauf ist nach Possidius von Fasten, Gebet und Werken christlicher Caritas geprägt:

Dort angelangt, blieb er (scil. Augustinus) fast drei Jahre. Nachdem er alle Güter aufgegeben hatte, lebte er mit denen, die auch an Gott anhängen, unter Fasten, Beten und guten Werken. Tag und Nacht dachte er über das Gesetz Gottes nach (vgl. Ps. 1, 2). Und das, was ihm Gott als Frucht seines Nachdenkens und Betens als Einsicht offenbarte, teilte er den Anwesenden im Gespräch, den Fernen in Büchern mit⁴⁵.

Mitglieder der eher kleinen Gruppe um Augustinus sind „Bürger und Freunde“⁴⁶. Es handelt sich um eine Laiengemeinschaft, deren gemeinsames Ziel darin besteht, Gott zu dienen (*servientes tibi* [scil. deo]⁴⁷).

Die formal wenig strukturierten Gemeinschaften von Cassiciacum und Thagaste sind mit den hier zu behandelnden späteren Klerikerklöstern durch die Person des Augustinus verbunden. Er verlangt als Presbyter von seinem Bischof Valerius, die ihm vertraute asketische Lebensform fortsetzen zu dürfen, und erhält dafür ein Kirchengrundstück zugesprochen, das zum Ort für das sog. Gartenkloster wird. Auch das spätere Klerikerkloster, das Augustinus als Bischof von Hippo Regius gründet, ist beeinflusst von den zuvor in Cassiciacum und Thagaste gewonnenen Erfahrungen⁴⁸.

Drei Jahre nachdem Augustinus in Thagaste eine asketische Gemeinschaft gegründet hatte, wird er 391 in Hippo Regius⁴⁹ durch Valerius zum Presbyter geweiht. Die Weihe markiert auch den Gründungszeitpunkt für das Garten-

44 Vgl. Wucherer-Huldenfeld, *Mönchtum* 197 sowie Fuhrer, *Augustinus* 32: „In einem gewissen Maß kann auch das Christianae vitae otium auf dem Landgut in Cassiciacum, zumindest in der Stilisierung in den drei frühesten Schriften, als klösterliches Gemeinschaftsleben betrachtet werden, da gemäß der Darstellung in den Confessiones der Entschluss zum zölibatären Leben ja bereits gefasst war“.

45 Possid. *vit. Aug.* 3, 2 (48 Pellegrino): *Ad quos veniens et in quibus constitutus ferme triennio et a se iam alienatis, cum his qui eidem adhaerebant deo vivebat, ieiuniis, orationibus, bonis operibus, in lege domini meditans die ac nocte. Et de his quae sibi deus cogitanti atque oranti intellecta revelabat et praesentes et absentes sermonibus ac libris docebat*; dt. Übers.: W. Geerlings.

46 Possid. *vit. Aug.* 3, 1 (48 Pellegrino): *cum aliis civibus et amicis suis*.

47 Aug. *conf.* 9, 8, 17 (CCL 27, 143 Verheijen).

48 Vgl. Leclercq, *Chanoines* 225f. sowie zur gemeinschaftlichen Lebensform bei Augustinus Derda, *Vita* 105–133.

49 Zu Hippo Regius vgl. Duval, *Hippo Regius* 442–466.

kloster⁵⁰. Possidius beschreibt die zeitliche Nähe von Weihe und Klostergründung knapp: „Und, zum Presbyter geweiht, gründete (scil. Augustinus) bald innerhalb der Kirche ein Kloster“⁵¹.

Nach seiner Rückkehr aus Italien gelang es Augustinus zunächst, sich der kirchlichen Inanspruchnahme durch offizielle Funktionen und Ämter zu entziehen. Er mied Orte, von denen er wusste, dass der dortige Bischofsstuhl vakant war⁵². Augustinus wollte asketisch und zurückgezogen leben, wovon ihn ein kirchliches Amt nur abhalten konnte⁵³. Als er sich jedoch im Jahr 391 zu einem Gespräch mit einem kaiserlichen Kommissar in Hippo Regius aufhielt, wurde der zu diesem Zeitpunkt in Nordafrika schon nicht mehr unbekannte Augustinus aufgefordert, sich zum Presbyter weihen zu lassen, eine Aufgabe, der sich der „Diener“ Gottes nicht entziehen konnte (*domino servus contradicere non debet*⁵⁴).

Valerius weiht Augustinus zum Presbyter und beauftragt ihn, in Hippo Regius zu predigen, eine Tätigkeit, der sich Valerius aufgrund seiner geringen Bildung nicht gewachsen glaubt⁵⁵.

Augustinus hat als Prediger Erfolg; das von seinem Bischof zur Verfügung gestellte Grundstück nutzt er, um ein „Kloster“ (*monasterium*) zu errichten. Rückblickend schreibt er:

Coepti boni propositi fratres colligere, compares meos, nihil habentes, sicut nihil habebam, et imitantes me:

Ut quomodo ego tenuem paupertulam meam vendidi et pauperibus erogavi, sic facerent et illi qui me-

Ich begann Brüder, die einen ebenso guten Vor-satz verfolgten, zu sammeln, meine Gefährten. Sie besaßen nichts, wie ich nichts besaß, und ahmten mich nach:

Wie ich meinen bescheidenen Besitz verkaufte und davon den Armen gab, so sollten es auch die machen, die bei mir sein wollten, damit wir

⁵⁰ Vgl. Poggiaspalla, *Vita* 38f.

⁵¹ Possid. *vit. Aug.* 5, 1 (52 Pellegrino): *Factusque presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit (...)*; vgl. Dodaro, *Augustin* 235.

⁵² Vgl. Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569): *Usque adeo autem timebam episcopatum, ut quoniam coeperat esse iam alicuius momenti inter dei servos fama mea, in quo loco sciebam non esse episcopum, non illo accederem.*

⁵³ Vgl. Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569): *Ab eis qui diligunt saeculum, segregavi me.*

⁵⁴ Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569).

⁵⁵ Possid. *vit. Aug.* 5, 4 (54 Pellegrino): *Sed ille vir (scil. Valerius) venerabilis ac providus, in orientalibus ecclesiis id ex more fieri sciens et certus, et utilitati ecclesiae consulens, obtrectantium non curabat linguas, dummodo factitaretur a presbytero, quod a se episcopo inpleri minime posse cernebat.*

*cum esse voluissent, ut de communi viveremus; commune autem nobis esset magnum et uberrimum prae-
dium ipse deus*⁵⁶. vom gemeinsamen Gut lebten; gemeinsam aber war uns ein großer und überreicher Besitz, Gott selbst.

Augustinus nennt seine Gründung in Hippo Regius ein „Kloster“ (*monasterium*). Die Mitglieder charakterisiert er als „Gefährten“ (*compares*), zu ihnen zählen Laien und wohl auch Kleriker⁵⁷.

Kennzeichen des asketischen Lebens ist die Besitzlosigkeit: Mit dem Eintritt in die Gemeinschaft verlangt Augustinus von jedem Mitglied, auf Privateigentum zu verzichten⁵⁸. Theologisch motiviert scheint der Verzicht durch das Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde, der die *servi dei* im Gartenkloster verpflichtet sind und der sie nachzuahmen streben⁵⁹. Possidius hält ausdrücklich fest, dass Augustinus die Forderung zum Besitzverzicht erhoben habe, weil er selbst schon so in Italien gelebt habe (*quod iam ipse prior fecerat, dum de transmarinis ad sua remeasset*⁶⁰). Die positiven Erfahrungen in Cassiciacum scheinen also bei der Konstituierung des Gartenklosters nachzuwirken.

Der Tagesablauf ist strukturiert. *De opere monachorum* 18, 21 formuliert Augustinus: „Und die beste Leitung ist, dass alles nach seinen jeweiligen Zeiten geordnet der Reihe nach getan wird, damit nicht Dinge, die in unruhige Verworrenheit verwickelt sind, die menschliche Seele verwirren“⁶¹.

Es gibt feste Stunden des Gebets, der Lesung und der Arbeit⁶²; die Mönche tragen ein spezielles Gewand (*habitus monachorum*)⁶³. Zu ihrer Arbeit schreibt Adolar Zumkeller zusammenfassend:

Auch alle Arbeiten geschahen für die Gemeinschaft. Niemand sollte etwas für sich selbst verfertigen. Einem der Mönche war die Pflege der Kranken übertragen, einem anderen die Verwaltung der Küche, wieder einem anderen die Sorge für Bücher, Kleider und Schuhe. Ein Großteil der

⁵⁶ Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1570).

⁵⁷ Vgl. Zumkeller, *Mönchtum* 75.

⁵⁸ Vgl. Possid. *vit. Aug.* 5, 1 (52 Pellegrino): (...), *maxime, ut nemo quicquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia*; vgl. Leclercq, *Chanoines* 230.

⁵⁹ Possid. *vit. Aug.* 5, 1 (52 Pellegrino): (...) *et cum dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam*, (...).

⁶⁰ Possid. *vit. Aug.* 5, 1 (52 Pellegrino).

⁶¹ Aug. *op. monach.* 18, 21 (CSEL 41, 567 Zycha): *Et ipsa est optima gubernatio, ut omnia suis temporibus distributa ex ordine gerantur, ne animum humanum turbulentis implicationibus involuta perturbent*.

⁶² Vgl. Aug. *op. monach.* 29, 37 (CSEL 41, 587 Zycha).

⁶³ Vgl. Aug. *op. monach.* 28, 36 (CSEL 41, 585 Zycha); Zumkeller, *Mönchtum* 78.

Mönche war wohl des Schreibens kundig. Abschreiben von Büchern hatte schon in den Klöstern des Pachomius als Mönchsarbeit gegolten. Augustinus errichtete in Hippo schon frühzeitig seine eigene Schreibstube und verfügte über tüchtige Schnellschreiber und Kopisten. Man wird nicht fehlgehen, wenn man unter ihnen auch manche seiner Laienmönche vermutet⁶⁴.

Augustinus selbst verbleibt im Gartenkloster, bis er 396 Bischof von Hippo Regius wird; dann verlässt er es, weil er seine Abgeschlossenheit für unvereinbar mit dem Bischofsamt glaubt (*vidi necesse habere episcopum exhibere humanitatem assiduam*).

Die Favorisierung der asketisch-monastischen Lebensform veranlasst ihn gleichwohl, als Bischof ein weiteres Kloster zu gründen (*monasterium clericorum*), um hier monastische Elemente in das bischöfliche Leben zu integrieren⁶⁵. Das Klerikerkloster wird im oder am Bischofshaus selbst angesiedelt (*in ista domo episcopi*⁶⁶). Aus *serm.* 356, 3–10⁶⁷, eine Predigt, die aus dem Jahr 426 stammt⁶⁸, geht die ungefähre Zusammensetzung der Gemeinschaft hervor: Augustinus nennt Presbyter, Diakone, Subdiakone und Familienmitglieder, etwa seinen Neffen Patricius⁶⁹.

Über einzelne Mitglieder gewährt er nähere Informationen, die soziale Unterschiede erkennen lassen. Zu den Diakonen zählen Faustinus, der vor seiner Konversion Soldat war⁷⁰, Severus, der erblindet ist⁷¹, ein namentlich nicht genannter Mann aus Hippo, der aus ärmlichen Verhältnissen stammt⁷², und Heraklius, der später Priester und Augustins Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von Hippo Regius wird⁷³.

64 Zumkeller, *Mönchtum* 79.

65 Vgl. Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1570): *Pervenit ad episcopatum: Vidi necesse habere episcopum exhibere humanitatem assiduam quibusque venientibus sive transeuntibus: Quod si non fecisset episcopus, inhumanus diceretur. Si autem ista consuetudo in monasterio permixta esset, indecens esset. Et ideo volui habere in ista domo episcopii mecum monasterium clericorum* sowie Dodaro, *Augustin* 236.

66 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1570).

67 PL 39, 1575–1578.

68 Vgl. Verbraken, *Études* 148 f.

69 Vgl. Aug. *serm.* 356, 3 (PL 39, 1575): *Omnes fratres et clericos meos, qui mecum habitant, presbyteros, diaconos, subdiaconos, et Patricium nepotem meum, tales inveni, quales desideravi.*

70 Vgl. Aug. *serm.* 356, 4 (PL 39, 1576): *Diaconus Faustinus, sicut pene omnes nostis, hic de militia saeculi ad monasterium conversus est: Hic baptizatus, inde diaconus ordinatus.*

71 Vgl. Aug. *serm.* 356, 5 (PL 39, 1576): *Diaconus Severus sub qua dei disciplina et flagello sit, nostis. Lumen tamen non perdidit mentis.*

72 Vgl. Aug. *serm.* 356, 6 (PL 39, 1576): *Diaconus Hipponensis homo pauper est.*

73 Vgl. Aug. *serm.* 356, 7 (PL 39, 1577).

Unter der Gruppe der Presbyter führt Augustinus Leporius an, der von guter Abstammung sei (*honestissimo loco natus*)⁷⁴, Ianuarius, unter dessen Kindern über das Erbe ein Streit entbrennt⁷⁵, und Barnabas, der als zeitweiliger Verwalter des Klosters schlecht wirtschaftet⁷⁶.

Die Gemeinschaft ist sicher größer, als die Auflistung erkennen lässt. Weitere Kleriker werden nicht namentlich, sondern nur summarisch angeführt. Zu ihnen zählen auch Subdiakone (*caeteri, id est, subdiaconi, pauperes sunt*)⁷⁷. Da seitens der Gemeinde Zweifel an der Armut der Kleriker aufgekommen waren, hat Augustinus die Gemeinschaft einer Prüfung unterzogen, deren Ergebnis er *serm.* 356 vorstellt. Resümierend hält er fest: „Ich habe sie (scil. die Kleriker) so angetroffen, wie ich es wünschte“⁷⁸.

Die Organisation des Klerikerklosters ist der des Gartenklosters vergleichbar⁷⁹. Die zölibatär Lebenden sind der Armut verpflichtet⁸⁰. Haus, Tisch und Besitz werden geteilt und stehen der Gemeinschaft zur Verfügung⁸¹. Die Kleidung soll schlicht sein; von der Gemeinde verlangt Augustinus, auf die Schenkung von kostbaren Kleidungsstücken zu verzichten⁸². Mangelhafte Disziplin und Verstöße gegen die Regel rügt der Bischof⁸³ und verurteilt böse Worte. Er mahnt zur wechselseitigen Verzeihung⁸⁴. Gäste nimmt er gerne auf⁸⁵.

Vorbild und Leitideal für die klerikale Gemeinschaft ist die Jerusalemer Urgemeinde⁸⁶. Augustinus fordert zur Nachahmung dieser „Heiligen“ auf (*ut [...] imitemur eos sanctos*), an deren Lebensweise er besonders die Gütergemeinschaft hervorhebt:

74 Aug. *serm.* 356, 10 (PL 39, 1578): *Vobis dico, qui forte nescitis (nam vestrum plurimi sciunt), presbyterum Leporium, quamvis saeculi natalibus clarum, et apud suos honestissimo loco natum, tamen iam deo servientem, cunctis quae habebat relictis, inopem suscepi.*

75 Vgl. Aug. *serm.* 356, 11 (PL 39, 1578f.).

76 Vgl. Aug. *serm.* 356, 15 (PL 39, 1580f.).

77 Aug. *serm.* 356, 8 (PL 39, 1577).

78 Aug. *serm.* 356, 3 (PL 39, 1575): *Tales inveni, quales desideravi.*

79 Für den Klerus aufgrund ihrer Askese geeignete Kandidaten werden deshalb aus dem Garten- in das Klerikerkloster übernommen; vgl. Zumkeller, *Mönchtum* 83f.

80 Vgl. Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1572f.).

81 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 25, 1 (132 Pellegrino): *Cum ipso semper clerici una etiam domo ac mensa sumptibusque communibus alebantur et vestiebantur* sowie Leclercq, *Chanoines* 228.

82 Vgl. Aug. *serm.* 356, 13 (PL 39, 1579f.).

83 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 25, 3 (132 Pellegrino): *Indisciplinationes quoque et transgressiones suorum a regula recta et honesta et arguebat et tolerabat quantum decebat et oportebat.*

84 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 25, 3, 5f. (132. 134 Pellegrino).

85 Vgl. Zumkeller, *Mönchtum* 85; Dodaro, *Augustin* 236.

86 Vgl. Wucherer-Huldenfeld, *Mönchtum* 199.

*Nostis omnes, aut pene omnes, sic nos vivere in ea domo quae dicitur domus episcopii, ut, quantum possumus, imitemur eos sanctos, de quibus loquitur liber Actuum Apostolorum, nemo dicebat aliquid proprium, sed erant illis omnia communia*⁸⁷.

Ihr wisst alle oder doch zumindest fast alle, dass wir so in dem sog. Bischofshaus leben, dass wir in dem Maße, wie wir es vermögen, diese Heiligen nachahmen, über die es in der Apostelgeschichte heißt: Niemand nannte etwas sein Eigentum, sondern alles war ihnen gemeinsam (Act. 4, 32).

Wohl auch um sich selbst auf die geistigen Dinge ausrichten zu können (*maioribus magis spiritalibus suspensus et inhaerens rebus*), setzt Augustinus einen Verwalter für das Klerikerkloster (*praepositus*) ein, der für die Dauer von einem Jahr für das Kirchenvermögen verantwortlich ist⁸⁸. Schlüssel und Siegel führt der Bischof niemals mit sich, damit alle Aufgaben von dem dafür zuständigen Verwalter besorgt werden⁸⁹; die Sorge um bestehende und neu zu errichtende Kirchbauten überträgt er anderen⁹⁰.

Augustinus versucht, im Klerikerkloster eine geistige Ausrichtung durchzusetzen und, dem monastischen Vorbild folgend, die Einbindung in die weltlichen Aufgaben zu reduzieren. In das Zentrum des klerikalen Lebens stellt er die Erforschung der göttlichen Dinge (*de inveniendis divinis rebus cogitaret*⁹¹). Ihr sollen die äußere asketische Armut und der Verzicht dienen; Gott und die Kirche sind genug⁹².

Über Augustins Etablierung einer klerikalen Gemeinschaft in Hippo Regius und dessen Bedeutung hält Augustinus Wucherer-Huldenfeld fest:

Die Klöster sind für Augustinus die berufenste Pflanzstätte seines Klerus gewesen; und so war das augustinische Mönchtum weit entfernt von jedem antiklerikalen Standesbewußtsein, wie es schon als Tradition bei Kassian greifbar wurde. Mit seinem monasterium clericorum öffnet er das

87 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569).

88 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 24 (124–132 Pellegrino).

89 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 24, 1 (124–126 Pellegrino): (...) *numquam clavem, numquam anulum in manu habens, sed ab iisdem domus praepositis cuncta et accepta et erogata notabantur.*

90 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 24, 13 (130 Pellegrino).

91 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 24, 11 (130 Pellegrino).

92 Vgl. Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1573) über Kleriker, die gegen die Regel verstoßen: *Qui volunt habere aliquid proprium, quibus non sufficit deus et ecclesia eius, maneat ubi volunt, et ubi possunt, non eis aufero clericatum.*

monastische Leben durch die apostolische Tätigkeit unmittelbar für das aktive, öffentliche Leben der Kirche⁹³.

2.4 *Fulgentius von Ruspe*

Der Nordafrikaner Fulgentius von Ruspe (468 [oder 462]–533 [527]), ebendort wahrscheinlich ab 508 auch Bischof, findet über Augustinus zu einem asketischen Leben. Nach der Lektüre⁹⁴ von Aug. *en. in Ps.* 36⁹⁵ entschließt er sich, die weltliche Laufbahn, die ihn bis zum Amt eines Procurators geführt hatte, zu beenden und fortan eine geistliche Lebensweise aufzunehmen⁹⁶.

Zunächst lebt er als Mönch auf den väterlichen Gütern, mehrere Klostergründungen schließen sich an. Aufgrund wechselnder politischer Allianzen und theologischer Auseinandersetzungen zwischen sog. Arianern und Katholiken muss Fulgentius gleich mehrfach ins Exil ausweichen; seine Reisen führen ihn nach Rom und Sardinien⁹⁷. Von hier kann er erst zu Beginn der 20er Jahre des 6. Jahrhunderts wieder nach Nordafrika zurückkehren, wo er als Bischof im Jahr 533 stirbt.

Die monastischen Ideale des Fulgentius sind von Augustinus und Johannes Cassian⁹⁸ her beeinflusst. Die Entschiedenheit, mit der er ihre Etablierung bzw. Verbreitung in Ruspe von Beginn an verfolgt, geht u. a. aus einer knappen Episode hervor. Ferrandus, selbst Diakon in Ruspe sowie Schüler und Biograph des Fulgentius, berichtet in einer Vita (abgefasst nach 535⁹⁹) über seinen Lehrer, dieser habe unmittelbar nach seiner Weihe zum Bischof ein Kloster in Ruspe einrichten lassen, weil er auch als Bischof nicht ohne Mönche sein konnte:

<i>In nullo autem loco visus est sine monachis habitare: Propter quod a civibus Ruspensibus hoc primum bene-</i>	An keinem Ort schien er ohne Mönche wohnen zu können: Deswegen verlangte er als geweihter Bischof dies als erste Gunst von den Einwohnern
--	---

93 Wucherer-Huldenfeld, *Mönchtum* 210.

94 Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 2 (19 Lapeyre): *Aliquando igitur, ubi omnia quae sibi dura videbantur expertus, adiutorio gratiae spiritualis, voluntatis suae sensit suppetere facultatem, beati Augustini exponentis tricesimum sextum psalmum disputatione convictus publicare suum statuit votum: (...).*

95 CCL 38, 336–382 Dekkers / Fraipont.

96 Vgl. Langlois, *Fulgentius* 640; Collins, *Fulgentius* 723–727; Schneider, *Ruspe* 274.

97 Vgl. Langlois, *Fulgentius* 641.

98 Fulgentius ist der erste Zeuge für eine Cassian-Lektüre in Nordafrika; Langlois, *Fulgentius* 642; Leyser, *Wall* 175–192.

99 Vgl. Leyser, *Wall* 178.

*ficium ordinatus episcopus postulavit, ut fabricando monasterio locum congruum darent*¹⁰⁰. von Ruspe, dass sie ihm einen Ort zuweisen, der für die Errichtung eines Klosters geeignet ist.

Bei dem von Fulgentius im Umfeld seiner Bischofsweihe gegründeten Kloster handelte es sich um eine Laiengemeinschaft. Sie ist daher inhaltlich hier nicht weiter zu berücksichtigen. Exemplarisch macht die von Ferrandus geschilderte Episode gleichwohl deutlich, dass Fulgentius auch als Bischof das Mönchtum förderte und wohl auch favorisierte.

Für die an dieser Stelle interessierenden Klerikerklöster sind besonders zwei von Fulgentius gegründete Einrichtungen zu untersuchen: eine Klostergründung auf Sardinien in der Zeit seines ersten Exils und die Ansiedlung von Klerikern seiner Gemeinde in der Umgebung der Bischofskirche.

Fulgentius ist als Bischof (nach 508) zweimal im Exil auf Sardinien. Nach dem Bericht seines Schülers¹⁰¹ ist er eine führende Persönlichkeit unter den nordafrikanischen Bischöfen¹⁰². Mit seinen Kollegen Illustris¹⁰³ und Ianuarius¹⁰⁴ gründet er ein Kloster, in dem Mönche und Kleriker gemeinsam leben:

*Sine fraterna tamen congregatione vitam ducere nesciens, coepiscopos suos, Illustrem scilicet et Ianuarium, habitare secum persuasit volentes. Quibus unico serviens caritatis affectu, similitudinem magni cuiusdam monasterii, monachis et clericis adunatis, sapienter effecit*¹⁰⁵. Da er (scil. Fulgentius) aber ohne eine brüderliche Gemeinschaft nicht zu leben verstand, überzeugte er seine bischöflichen Kollegen, Illustris und Ianuarius, dass sie mit ihm leben wollten. Er, der ihnen einzig in Liebe diente, gründete umsichtig eine Art eines großen Klosters, in dem Mönche und Kleriker verbunden waren.

In der asketisch-monastischen Gemeinschaft leben Mönche und Kleriker zusammen. Sie haben Unterkunft, Tisch, Gebet und Lesungen gemeinsam¹⁰⁶. Gleichwohl sind sie in der Lebensform unterschieden. Ferrandus hält ausdrücklich fest, dass die Mönche einer strikteren asketischen Regel folgen als

100 Ferrand. vit. Fulg. 16, 7 f. (83 Lapeyre).

101 86–125 Lapeyre.

102 Vgl. Ferrand. vit. Fulg. 18 (90–93 Lapeyre).

103 Vgl. Mandouze, *Prosopographie* 599 s.v. Illustris: Évêque catholique.

104 Vgl. Mandouze, *Prosopographie* 596 s.v. Ianuarius nr. 38.

105 Ferrand. vit. Fulg. 19, 1 (95 Lapeyre).

106 Vgl. Ferrand. vit. Fulg. 19, 1 (95 Lapeyre): *Erat quippe eis communis mensa, commune cellarium, communis oratio, simul et lectio*. (...).

die Kleriker: Sie beobachteten eine strengere Disziplin (*districtioris absentiae regula*)¹⁰⁷; ebenso scheint nur von ihnen eine vollkommene Besitzlosigkeit gefordert zu sein (*nihil omnino proprium possidebant* [scil. monachi])¹⁰⁸.

Mit Vorträgen versucht Fulgentius, die Mönche und Kleriker zu einem geistigen Leben zu erziehen und sie von den irdischen zu den himmlischen Dingen zu führen¹⁰⁹. Das Kloster ist ein Ort des Trostes und des Rates, wohin Gläubige in Notsituationen kommen und Heilung erhoffen. Fulgentius' guter Ruf dringt über Sardinien hinaus nach Nordafrika, so dass man auch in Karthago von seinen Leistungen erfährt¹¹⁰.

Wie lange das Kloster Bestand hat, ist unklar. Fulgentius selbst wird nach einer gewissen, nicht genauer spezifizierten Zeitspanne wieder nach Nordafrika zurückgerufen und verlässt Sardinien. Er „war mit dem Experiment, Mönche und Kleriker in einem Kloster zusammenzufassen, nicht zufrieden. In sein zweites Exil brachte er darum die Mönche mit, die ihm zu einem eigenen Mönchskonvent fehlten“¹¹¹.

Als Fulgentius wieder in Ruspe ist, kommen Konflikte mit dem ortsansässigen Klerus auf. Fulgentius war vormals der Kandidat des Volkes für das Bischofsamt; die untergründigen Spannungen, die schon bei seiner Wahl in der Gemeinde zu konstatieren waren, zeigen sich erneut¹¹².

Sie werden zudem durch Anforderungen genährt, die der Bischof an die Lebensweise seiner Kleriker stellt. Fulgentius verlangt von ihnen zwar nicht, dass sie in speziellen Klerikerköstern leben, wohl aber, dass sie in der Nähe der Bischofskirche wohnen und dabei einer asketischen Disziplin folgen. Die Anforderungen stellen eine zweite Form der Asketisierung dar:

<i>Summam quoque diligentiam prae-</i> <i>buit, ne quis clericus ambitiosis ves-</i> <i>tibus ornaretur, ac negotiis saecu-</i>	Er (scil. Fulgentius) verwendete auch die höchste Sorgfalt darauf, dass sich kein Kleriker mit eitlen Kleidern schmückt und, mit weltli-
---	--

107 Vgl. Ferrand. vit. Fulg. 19, 2 (95 Lapeyre): (...), nisi quod magis illi monachi qui beatum Fulgentium sequebantur, districtioris absentiae regulam custodientes, nihil omnino proprium possidebant, nec inter alios clericos clericorum more vivebant.

108 Vgl. Ferrand. vit. Fulg. 19, 2 (95 Lapeyre).

109 Vgl. Ferrand. vit. Fulg. 19, 2f. (95 Lapeyre): Talis erat beati Fulgentii eruditio, quae, spiritalibus monitis ita subiectorum sibi corda transferret a terrenis voluptatibus ad spirituales caelestesque delicias, ut, (...).

110 Vgl. Ferrand. vit. Fulg. 19, 4 (97 Lapeyre).

111 König, Amt 178.

112 Vgl. König, Amt 178 sowie zur Auseinandersetzung zwischen Klerikern und Mönchen (e silentio) auch Ferrand. vit. Fulg. 27, 7f. (129 Lapeyre): (...), nulla lis aliquando monachos et clericos ventilareret.

laribus occupatus, ab officio ecclesiastico diutius vagaretur: Iubet omnes non longe ab ecclesia domos habere, manibus propriis hortum colere, psallendique suaviter aut pronuntiandi curam maximam gerere.

*Per singulas septimanas, omnes clericos ac viduas, et, quicumque potuisset ex laicis, quarta et sexta feria statuit ieiunare, cotidianis vigiliis, matutinis et vespertinis orationibus adesse praeciens omnes*¹¹³.

chen Angelegenheiten befasst, sich vom kirchlichen Amt für längere Zeit entfernt. Er ordnete an, dass alle nicht weit von der Kirche ihre Wohnungen haben, mit ihren eigenen Händen den Garten bestellen und größte Sorge auf eine angemessene Form des Psalmengesangs und der Predigt verwenden.

Er legte fest, dass über einzelne Wochen hin alle Kleriker und Witwen und jeder, der es von den Laien vermag, am vierten und am sechsten Tag fastet, und sah vor, dass bei den täglichen Vigilien, den morgendlichen und abendlichen Gebeten alle anwesend sind.

In Summe verlangt Fulgentius von seinen Klerikern eine asketische Lebensweise: Zu ihr gehören die Distanzierung von weltlichen Aufgaben, der Verzicht auf Kleiderluxus und eine grundsätzlich geistliche Ausrichtung, die von Fasten genauso wie von Gebet und Sorge um die Schriftauslegung geprägt sein soll. Über die Verpflichtung, den Wohnsitz in der Nähe der Bischofskirche zu haben, wird zudem eine permanente Kontrolle der Kleriker sichergestellt.

Eine disziplinierende, sicher asketische Tendenz lässt die Forderung erkennen, dass die Kleriker den Garten mit ihren eigenen Händen bestellen sollen; vordergründig intendiert ist hierbei die unabhängige Versorgung mit Nahrungsmitteln¹¹⁴. Zugleich untersagt werden damit aber auch Formen eines nicht spezifizierten (Speise-)Luxus¹¹⁵.

Fulgentius muss offenbar mit Verstößen und Widerständen gegen die Asketisierung rechnen¹¹⁶. Zur Disziplinierung seiner Kleriker schreckt er deshalb auch nicht vor der Prügelstrafe zurück¹¹⁷.

Von Dauer scheint der zweite Versuch des Fulgentius, unter seinen Klerikern eine asketische Lebensform einzuführen, nicht gewesen zu sein. Des Amtes müde, begibt sich Fulgentius mit wenigen Mönchen ein Jahr vor seinem Tod

¹¹³ Ferrand. *vit. Fulg.* 27, 10–15 (129 Lapeyre).

¹¹⁴ Zur Bedeutung von *hortus* vgl. W. Ehlers, *Art. hortus*: ThLL 6, 3 (1936–1942) 3015–3018.

¹¹⁵ Zu verschiedenen Formen des Speiseluxus vgl. Dockter, *Klerikerkritik* 27–36.

¹¹⁶ Vgl. u. S. 222–224.

¹¹⁷ Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 27, 14–16 (129–131 Lapeyre): *Aliquantos inquietos verbis, aliquantos verberibus coercebat, quos culpa manifesta flagellari coegerat.*

auf eine Insel, um asketisch zu leben. Nur auf die Forderung seiner Gemeinde hin kehrt er überhaupt noch einmal nach Ruspe zurück und bittet auf dem Sterbebett den versammelten Klerus und seine Vertrauten um Nachsicht für so manche Strenge, die er ihnen gegenüber zeigte:

*Ego, fratres, animarum vestrarum salutem prospiciens, molestus apud vos forsitan et difficilis extiti; et ideo, obsecro vos, ut ignoretis mihi quisquis aliquid dolet. Et si forsitan severitas nostra modum transgressa est debitum, orate ne mihi hoc dominus imputet ad peccatum.*¹¹⁸

Brüder, aus Sorge für Euer Seelenheil habe ich mich bei Euch vielleicht unangenehm und mürrisch gezeigt. Und deshalb bitte ich Euch, dass mir ein jeder, der hierunter gelitten hat, verzeihen möge. Auch wenn meine Strenge das geschuldete Maß einmal überschritten hat, bitte ich, dass es der Herr mir nicht zur Sünde anrechne.

Nach dem Tod des Fulgentius brechen die Spannungen zwischen Klerus und Laien erneut auf (*discordantibus laicis et clericis*¹¹⁹). Wahrscheinlich ist, dass die Laien einen Mönch als Nachfolger des Fulgentius verlangten, der allerdings vom Klerus abgelehnt wurde. Nach einem Jahr setzt sich Felicianus an der Spitze der Kirche von Ruspe durch, der bereits als Presbyter mit Fulgentius im Kloster auf Sardinien lebte und über seine Biographie Askese und pastoralen Dienst miteinander vereinte¹²⁰.

2.5 Weitere Nachrichten

Neben den breiter bezeugten Klerikerklöstern von Rhinocorura, Vercelli, Hippo Regius und Ruspe haben sich in den spätantiken Quellen einzelne Informationen über gemeinschaftliche Lebensformen von Klerikern erhalten.

In seinem 94. Brief, gerichtet an den Statthalter Elias, berichtet beispielsweise Basilius von der Errichtung einer Siedlung vor der Stadt Caesarea (der sog. Basileias). Bereits in seiner Zeit als Presbyter (der Brief dürfte vor 370 abge-

¹¹⁸ Ferrand. vit. Fulg. 28, 6–8 (137 Lapeyre).

¹¹⁹ Ferrand. vit. Fulg. 29, 1 (143 Lapeyre).

¹²⁰ Für eine Interpretation der Asketisierung des Klerus durch Fulgentius vgl. auch König, Amt 180: „Fulgentius hatte das Nebeneinander von Klerikern und Mönchen in seiner Gemeinde nicht erfolgreich verbinden können. Obwohl sein Biograph ihn als magister egregius utriusque professionis bezeichnet, war er wohl nicht beiden ein gleich guter Lehrmeister. Seine Sympathie lag eindeutig auf Seiten der Mönche. Eine entschiedenere Synthese von Priestertum und Mönchtum, wie etwa Augustinus sie anstrebte, wollte Fulgentius wohl auch letztlich nicht. Dies entsprach nicht seinen Neigungen, vor allem nicht seiner Liebe zur strengen Askese“.

fasst worden sein¹²¹) sorgte er hier für Arme und Kranke. Die Siedlung umfasste Herbergen, Werkstätten und ein Krankenhaus¹²².

Basilius verfolgt mit dem Schreiben eine apologetische Intention: Er will sich gegen Anfeindungen aus der Oberschicht Caesareas verteidigen, die das soziale Engagement des Presbyters als eine unangemessene Einmischung in den öffentlichen Bereich deutet. Polemisch fragt er, welcher Nachteil für das Gemeinwesen aus seiner kirchlichen Tätigkeit erwachsen solle, und geht in diesem Zusammenhang beiläufig auf den Bau eines Bethauses mit anliegenden Wohnungen vor der Stadt ein:

Τοὺς μέντοι ταῖς ἀδόλοις ἀκοαῖς σου
παρενοχλοῦντας ἐρωτηθῆναι βούλο-
μαι τί χεῖρον ἔχει τὰ δημόσια παρ’
ἡμᾶς ἢ τί μικρόν ἢ μείζον τῶν κοινῶν
ἐκ τῆς ἡμετέρας περὶ τὰς Ἐκκλησίας
οἰκονομίας ἡλάττωται,
πλὴν εἰ μή τις λέγοι βλάβην τοῖς πράγ-
μασι φέρειν οἶκον εὐκτήριον μεγαλο-
πρεπῶς κατασκευασμένον ἀναστήσai
τῷ Θεῷ ἡμῶν καὶ περὶ αὐτὸν οἰκη-
σιν, τὴν μὲν ἐλευθέριον ἐξηρημένην τῷ
κορυφαίῳ, τὰς δὲ ὑποβεβηκυίας τοῖς
θεραπευταῖς τοῦ θεοῦ διανενημεμέ-
νας ἐν τάξει, ὧν ἡ χρῆσις κοινὴ πρὸς τε
ὑμᾶς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς παρεπο-
μένους ὑμῖν¹²³.

Indes wünschte ich, daß diejenigen, die Deine arglosen Ohren (scil. die des Elias) belästigen, gefragt werden, welchen Nachteil der Staat von uns hat oder welcher kleine oder größere Teil des Gemeinwesens durch unsere auf die Kirchen bezogene Verwaltung beeinträchtigt wird.

Jemand müßte schon behaupten, es bringe den Verhältnissen Schaden, ein prächtig ausgestattetes Bethaus für unseren Gott zu errichten und um es herum eine Wohnstätte, die eine großzügig, reserviert für den Leiter, die anderen niedriger gebaut, für die Diener der Gottheit, dem Rang nach angeordnet, deren Benutzung öffentlich ist, auch für Euch Statthalter und Euer Gefolge¹²⁴.

Für den Kontext gemeinschaftlicher Lebensformen von Klerikern interessant ist die Erwähnung des „Bethauses“ (οἶκος εὐκτήριος) sowie einer „Wohnstätte“ (οἶκος), in der ein „Leiter“ (κορυφαίος) und mehrere „Diener der Gottheit“ (θεραπευταὶ τοῦ θεοῦ) leben. Möglich ist, dass Basilius hiermit die Anlage der Bischofsresidenz vor der Stadt beschreibt: Das Bethaus wäre in diesem Fall mit der Bischofskirche, die Wohnstätte mit Klerikerunterkünften in ihrer Nähe zu identifizieren¹²⁵.

121 Vgl. W.-D. Hauschild: Basilius von Caesarea, *Briefe* 1, 218 Anm. 407.

122 Zu Basilius' Caritas vgl. Gain, *Église* 277–289; Müller, *Zierde* 452–474; Rousseau, *Basil* 133–189.

123 Basil. *ep.* 94 (1, 205 f. Courtonne).

124 Dt. Übers.: W.-D. Hauschild.

125 Vgl. Bertram, *Vita* 34.

Dieser Interpretation wurde nicht zuletzt von Wolf-Dieter Hauschild widersprochen. Der Kirchenhistoriker macht darauf aufmerksam, dass Basilius sich nach *ep.* 150, 3¹²⁶ ebendort nur gelegentlich aufgehalten habe, was gegen die Annahme spreche, das Bethaus mit der Bischofsresidenz zu identifizieren. Vielmehr glaubt er, in Übereinstimmung mit Basilius' monastischem Programm, die Schilderung auf eine Klosteranlage deuten zu können. Das „Bethaus“ wäre dann eine Klosterkirche, der „Leiter“ der Klostervorsteher und die „Diener der Gottheit“ wären Mönche¹²⁷.

Die Interpretation ist auch aufgrund der unspezifischen Terminologie, die Basilius im Schreiben verwendet, schwierig. „Bethaus“ (οἶκος εὐκτήριος) kann jede Form einer Kirche oder Kapelle bezeichnen¹²⁸, „Leiter“ (κορυφαῖος) den Bischof oder allgemein eine Person mit Leitungsfunktionen¹²⁹. Wenn Teile der Forschung mit ihrer Deutung der Stelle auf die Anlage einer Bischofsresidenz richtigliegen, bezeugt Basilius eine gemeinschaftliche Lebensform von Teilen des Klerus¹³⁰. Eine Entscheidung scheint gleichwohl unmöglich¹³¹.

Nachrichten über eine gemischte und heterogene Gemeinschaft von Asketen stammen aus Aquileia. Unter Chromatius, der ebendort zunächst Presbyter, ab 388 (bis 407/408) auch Bischof ist, kommt es in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu einer Verbindung von Klerikern, der neben Rufin und Hieronymus weitere Kleriker, mindestens ein Mönch und auch Chromatius' Mutter sowie Schwester angehören¹³². Jenal charakterisiert den Kreis folgendermaßen:

Von der gesamten Erscheinung her handelte es sich in Aquileja also eindeutig um eine heterogene, lockere Gemeinschaft, die sich um ein Mit-

126 2, 74 f. Courtonne.

127 Vgl. W.-D. Hauschild: Basilius von Caesarea, *Briefe* 1, 219 Anm. 411; Müller, *Zierde* 454.

128 Vgl. Lampe, *Lexicon* 566 f. s. v. εὐκτήριος.

129 Vgl. Lampe, *Lexicon* 769 s. v. κορυφαῖος.

130 Vgl. Hauschild, *Basilius* 309: „Wenn dort eine eigene Kirche und neben anderen Gebäuden auch die Bischofsresidenz gebaut wurde, demonstriert dies den Anspruch, die neue christliche Stadt neben der alten bürgerlichen darzustellen“.

131 Sicher keine Kleriker, sondern koinobitisch lebende Mönche sind Basil. *const. ascet.* 18 (PG 31, 1381: Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίῳ κανονικοὺς) gemeint. Die Basilius-Stelle, die Bestimmungen für κανονικοί trifft, ist daher nicht, wie teilweise geschehen, auf gemeinschaftliche Lebensformen von Klerikern, sondern auf Mönche zu deuten (vgl. Leclercq, *Chanoines* 233).

132 Chromat. *serm.* 3, 1; 10, 2; 12, 8; 24, 2 f.; 28, 3 f.; 35; 41, 2 (CCL 9A, 13. 44 f. 56 f. 108–110. 113. 130 f. 159 f. 176 f. Étaix / Lemarié).

glied des Kathedralklerus geschart hatte. An weiteren Details zu Ziel und Lebensweise der Gemeinschaft wird allerdings nichts bekannt, außer dem Umstand, daß man sich um vertiefte theologische Kenntnisse bemühte¹³³.

Die Gemeinschaft scheint durch eine spezifische Konstellation in Aquileia hervorgerufen zu sein. Chromatius gelingt es offenbar, asketisch Gesinnte um sich zu versammeln. Eine festere überindividuelle Form hat die Gemeinschaft nicht.

Als Mitglieder der Gruppe im Jahr 374 in den Osten aufbrechen (u. a. Rufin und Hieronymus), löst sie sich teilweise auf, während andere Mitglieder die Lebensweise fortsetzen. Hieronymus merkt in der „Chronik“ zum Jahr 374 an, dass die Kleriker von Aquileia einen *chorus beatorum*, eine „Gemeinschaft der Heiligen“¹³⁴, bildeten, Rufin nennt sie gar ein „Kloster“ (*monasterium*)¹³⁵.

Im Vergleich mit den gemeinschaftlichen Lebensformen von Vercelli und Hippo Regius ist der Kreis um Chromatius wesentlich heterogener und auch instabiler. Neben Klerikern umfasst er Mönche und Laien. Ziel ist nicht die Asketisierung des Klerus, sondern die Sammlung Gleichgesinnter, die asketisch leben wollen, gleich welcher Lebensform sie angehören. Der Aufbruch von Rufin und Hieronymus im Jahr 374 lässt deutlich erkennen, dass die Bindung eher locker und eine dauerhafte Ein- und Unterordnung unter den Bischof nicht gefordert ist.

Der Charakter weiterer gemeinschaftlicher Lebensformen von Klerikern, die zumeist für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts bezeugt sind, ist aufgrund fehlender Informationen kaum mehr genauer zu bestimmen. Nachrichten liegen für Verona¹³⁶, Ravenna¹³⁷ und Mailand (hier Leitung eines Klosters durch einen

¹³³ Jenal, *Italia* 1, 27.

¹³⁴ Hieron. / Eus. *chron.* zJ. 374 (GCS Eus. 7², 247 Helm): *Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur.*

¹³⁵ Rufin. *apol. adv. Hieron.* 1, 4 (CCL 20, 39 Simonetti): *Ego, sicut et ipse et omnes norunt, ante annos fere triginta in monasterio iam positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium Iovinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in ecclesiis dei episcopos, quorum alter tunc presbyter beatae memoriae Valeriani, alter archidiaconus, alter diaconus simulque pater mihi et doctor symboli ac fidei fuit; vgl. Jenal, Italia 1, 27.*

¹³⁶ Zeno von Verona (*tract.* 1, 41, 2, 3 [CCL 22, 112 Löfstedt]) nennt „Arbeiter, die bei ihm leben“ (*operarii, qui mecum sunt*) und bezieht sich damit wahrscheinlich auf Kleriker in seinem Umfeld; vgl. Poggiaspalla, *Vita* 37.

¹³⁷ In Ravenna dürfte Petrus Chrysologus die gemeinschaftliche Lebensform der Kleriker eingeführt haben; vgl. Spreitzenhofer, *Entwicklung* 19f.

Presbyter) vor¹³⁸. Nach Greg. Tur. *hist.* 10, 31, 16¹³⁹ richtet Bischof Baudinus von Tours (546–552)¹⁴⁰ eine *mensa canonicorum* ein, wahrscheinlich ein Hinweis auf eine gemeinschaftliche Lebensform der Kleriker in Tours¹⁴¹.

Caesarius von Arles organisiert in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts eine gemeinschaftliche Lebensform zumindest eines Teils des städtischen Klerus¹⁴². Vorbild der Einrichtung ist wahrscheinlich Augustinus. Die Kleriker leben in der *domus ecclesiae*, im „Bischofshaus“¹⁴³. Bei den gemeinsamen Mahlzeiten (Zwischen- und Hauptmahlzeiten) wird täglich gelesen¹⁴⁴; die Speisen sind einfach, der Gebrauch von Silber ist mit Ausnahme der Löffel untersagt¹⁴⁵. Frauen dürfen das Haus generell nicht aufsuchen¹⁴⁶. Der spirituellen Unterweisung und Ausrichtung der Kleriker dienen die Feier der Terz, Sext und Non; in der Nacht ist Psalmengesang vorgesehen¹⁴⁷.

Caesarius versucht offenkundig, einen Teil seines Klerus asketisch zu konzipieren und dessen Lebensform an monastischen Vorbildern auszurichten. Diesem Ziel dienen die Vorschriften über die äußere Organisation, aber auch die geistige Ausrichtung des klerikalen Lebens¹⁴⁸.

2.6 Kirchliche Disziplin

In der kirchlichen Disziplin lassen nur wenige Bestimmungen einen Bezug zu Klerikerklöstern oder auch einer gemeinschaftlichen Lebensform von Klerikern erkennen. Die Bestimmungen beziehen sich zudem oft nicht explizit auf eine klerikale *Vita communis*, sondern erlauben nur implizit erste Interpretationen. Besonders aussagekräftig sind gallische und hispanische Konzilien bzw.

138 Vgl. Aug. *mor. eccl. cath.* 1, 33, 70 (CSEL 90, 74f. Bauer): *Vidi ego sanctorum diversorium Mediolani non paucorum hominum, quibus unus presbyter praeerat vir optimus et doctissimus* sowie Spreitzenhofer, *Entwicklung* 18.

139 MG Script. rer. Mer. 1, 1², 533 Krusch / Levison: *Hic (scil. Baudinus) instituit mensam canonicorum*.

140 Zu Baudinus von Tours vgl. Weidemann, *Kulturgeschichte* 1, 202 f.; Pietri, *Ville* 187 f.

141 Zu *canonicus* vgl. I. Poeschel, Art. *canonicus*: ThLL 3 (1906–1912) 275 f.

142 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 91–93.

143 Vit. Caes. Arel. 1, 62 (2, 322 f. Morin).

144 Vgl. Vit. Caes. Arel. 1, 62 (2, 322 Morin): *Ad prandium vero et ad cenam mensae suae sine cessatione cotidie legebatur*.

145 Vgl. Vit. Caes. Arel. 1, 37 (2, 311 Morin): *Ille vero, qui in usu mensae suae argentum numquam habuit absque coeliaria, (...)*.

146 Vgl. Vit. Caes. Arel. 1, 62 (2, 323 Morin): *Mulieres tamen intra domum ecclesiae non ad salutandum, non qualibet causa, nec religiosae, nec propinquae, ancillae, nulla omnino feminarum introeundi habuit licentiam*.

147 Vit. Caes. Arel. 2, 6 (2, 326 Morin).

148 Vgl. Klingshirn, *Caesarius* 92.

ihre Kanones, in deren Hintergrund eine entsprechende Lebensform ab dem 5. Jahrhundert häufiger ersichtlich wird. Sie werden daher schwerpunktmäßig berücksichtigt.

Verschiedene Bestimmungen deuten auf eine gemeinschaftliche Lebensform, zumeist unter der Leitung des Bischofs, hin. In den *Statuta ecclesiae antiqua*, einer anonymen Kompilation unterschiedlicher Rechtstexte aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, wird festgelegt, dass der Bischof erkennen solle, dass er zwar „in der Kirche“ (*in ecclesia*) in einer Versammlung der Presbyter einen erhabenen Sitzplatz einnehme, im (Bischofs-?)haus (*intra domum*) aber ein gleichgeordneter Bruder (*collega*) der Presbyter sei¹⁴⁹.

Die *Statuta ecclesiae antiqua* versuchen, Regelungen über die Platzverteilung in der Kirche und im (Bischofs-?)haus zu treffen. Diese dienen bevorzugt der Hierarchisierung und standesmäßigen Differenzierung unterschiedlicher Gruppen¹⁵⁰. Die Platzordnung, die eine sichtbare Hervorhebung des Bischofs vorsieht¹⁵¹, gilt offenbar nur in der Kirche, nicht aber in der *domus*, deren genaue Bedeutung auf den ersten Blick undeutlich ist.

Die *Statuta* könnten hier eine gemeinschaftliche Lebensform von Klerus und Bischof voraussetzen, die im (Bischofs-?)haus angesiedelt ist. *Domus* kann die Spezialbedeutung von „Bischofshaus“ annehmen¹⁵²; *collega* in der Verbindung *collega presbyterorum* in einem weiteren Sinn den „Gefährten / Genossen / Glaubensbruder“ (und nicht den „Amtskollegen“) in der Gemeinschaft der Kleriker bezeichnen¹⁵³. Die Interpretation machte verständlich, dass der Bischof in der Klerikergemeinschaft nicht durch einen hervorgehobenen Platz ausgezeichnet ist, während ihm dieser in der Kirche, nicht zuletzt aufgrund seiner liturgischen Funktion, zuerkannt wird.

Mehrfach bezeugt ist auch eine gemeinschaftliche Lebensform junger Klerikerkandidaten, die im Bischofshaus oder in seiner Nähe leben, um unterwiesen und auf die Laufbahn als Kleriker vorbereitet zu werden. Der Psalmenge-

149 Vgl. Stat. eccl. ant. 2 (CCL 148, 166 Munier): *Ut episcopus in ecclesia in consessu presbyterorum sublimior sedeat, intra domum vero collegam se presbyterorum esse cognoscat.*

150 Vgl. Selhorst, *Platzordnung*; Vössing, *Platzordnung* 968 f.

151 Vgl. Vössing, *Platzordnung* 968: „In den größer werdenden Räumen (scil. der Kirchen) gab es später (...) unterschiedliche Abteilungen (...) u. während der Liturgie eine feste P.(platzordnung): Um die erhöhten Apsiden verlief häufig eine halbrunde Sitzbank für den Bischof u. seinen Klerus, auch insgesamt (syn)thronos genannt (...), wobei die Parallele zum Thron, auf dem Christus, umgeben von den Aposteln, sitzt, um die Stämme Israels zu richten (...), intendiert war“.

152 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 291 f. s. v. *domus*.

153 Vgl. W. Schwering, Art. *collega*: ThLL 3 (1906–1912) 1585–1590.

sang, die Lesung und Einführung in die Disziplin stehen im Mittelpunkt¹⁵⁴. Es handelt sich hierbei um Frühformen von Bischofs- und (später auch) Presbyterialschulen¹⁵⁵ mit gemeinschaftlichen Unterkünften, die oftmals von einem Praepositus unter der Aufsicht des Bischofs geleitet werden¹⁵⁶. Aus Conc. Vas. vJ. 529 cn. 1¹⁵⁷ geht hervor, dass auch Presbyter in den Pfarreien entsprechende Einrichtungen etablieren konnten¹⁵⁸. Der Kanon sieht vor, dass die Presbyter die Kandidaten in jüngerem Alter (*iuniores*) in ihr Haus aufnehmen und sie dort gleichsam als „gute Väter“ (*boni patres*) auf ihren späteren Dienst vorbereiten. In der Intention der Bestimmung liegt es, für würdige Nachfolger (*digni successores*) zu sorgen und die Qualität des Klerus sicherzustellen¹⁵⁹. Die Konzilsväter bezeichnen die Institution als eine in ganz Italien gut bekannte Gewohnheit (*per totam Italiam*)¹⁶⁰.

Im Zusammenhang der Durchsetzung der Enthaltensamkeitsverpflichtung für höhere Kleriker finden sich mehrfach Indizien auf gemeinschaftliche Lebensformen. Das Zusammenleben verschiedener Kleriker (zumeist des Bischofs mit

154 Conc. Vas. vJ. 529 cn. 1 (CCL 148A, 78 de Clercq): *Hoc placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parrociis constituti, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus, iuniores lectores, quantoscumque sine uxoribus habuerent, secum in domo, ubi ipsi habitare videntur, recipiant et eos quomodo boni patres spiritaliter nutriendos psalmis parare, divinis lectionibus insistere et in lege domini erudire contendant, ut et sibi dignos successores provideant et a domino proemia aeterna recipiant. Cum vero ad aetatem perfectam pervenerint, si alequis eorum pro carnis fragilitate uxorem habere voluerit, potestas ei ducendi coniugium non negetur*; Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 1 (CCH 4, 347 f. Martínez Díez / Rodríguez): *In domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri*.

155 Vgl. Marrou, *Geschichte* 483–486; Peterson, *Alter* 437–442.

156 Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 1 (CCH 4, 347 f. Martínez Díez / Rodríguez): *In domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri*.

157 S. oben.

158 Marrou, *Geschichte* 485 erkennt in der Einrichtung der Presbyterialschulen die „Geburtsstunde unserer modernen Schule“.

159 Zum Aufkommen von Pfarreistrukturen im spätantiken Gallien vgl. Domagalski / Mühlenkamp, *Pfarrei* 480–487.

160 Der Sicherung der Qualität des Klerus dient auch Conc. Araus. vJ. 441 cn. 7 (CCL 148, 79 f. Munier): Die Bestimmung verlangt, dass ein Bischof mit einem Kleriker, der für eine Weihe vorgesehen ist, aber aus einer anderen Gemeinde stammt, zunächst zusammenlebt, um ihn besser kennen- und einschätzen zu lernen. Auch rät sie zur Befragung des Bischofs, mit dem der Kandidat zuvor zusammengewohnt hat (*non sine consultatione eius episcopi cum quo ante habitavit*). – Der Kanon setzt eine gemeinschaftliche Lebensform des Klerus bereits in der Ursprungsgemeinde voraus: *Si quis alibi consistentem clericum ordinandum putaverit, prius definat ut cum ipso habitet. Sic quoque non sine consultatione eius episcopi cum quo ante habitavit eum qui fortasse non sine causa diu ab alio ordinatus non est, ordinare non praesumat*.

niederen Klerikern) soll offenbar der wechselseitigen Kontrolle und Einhaltung der Enthaltsamkeitspflicht für Majoristen dienen¹⁶¹. Unternehmen Presbyter Reisen zu einem Landgut (*villa*), sollen sie von einem Kleriker aus der Gruppe der Lektoren (*lectores canonici*) oder von einem anderen Kleriker (*aliquis de numero clericorum*) begleitet werden, der als Zeuge für die Einhaltung der Enthaltsamkeit fungiert¹⁶². Im Hintergrund ist eine gemeinschaftliche Lebensform erkennbar, aus deren Kreis die Begleiter der Presbyter rekrutiert werden. Nur wahrscheinlich ist, dass die genannten *canonici* in der Nähe der Hauptkirche angesiedelt waren, und sie, wie Conc. Turon. vJ. 567 cn. 14 (CCL 148A, 181 de Clercq) formuliert, als Diener der Kirche den Bischof unterstützten und ihn hinsichtlich seiner Lebensweise kontrollierten (*eum [scil. episcopum] custodire debent*¹⁶³)¹⁶⁴.

Canonici, Kleriker also, die in Gemeinschaft leben, sind in der kirchlichen Disziplin Galliens verstärkt ab dem 6. Jahrhundert bezeugt. Die Disziplin differenziert zwischen Klerikern, die in einer Stadt oder in einer Landpfarre in einer *Vita communis* leben, und solchen, die auf Gütern vereinzelt sind (*in villis habitantes*). Können letztere auch in einem Oratorium ihren Dienst versehen¹⁶⁵, so sollen erstere doch an den größeren Festtagen (u.a. Ostern,

161 Vgl. Conc. Turon. vJ. 567 cn. 13 (CCL 148A, 180 f. de Clercq): *Episcopus coniugem ut sororem habeat et ita conversatione sancta gubernet domum omnem tam ecclesiasticam quam propriam, ut nulla de eo suspitio quaqua ratione consurgat. Et licet deo propitio clericorum suorum testimonio castus vivat, quia cum illo tam in cella quam, ubicumque fuerit, sui habitant eumque prosequuntur et presbyteri et diaconi vel deinceps clericorum turba iuniorum deo adiutore conversantur: sic tamen (...)*; Conc. Gerund. vJ. 517 cn. 6 (CCH 4, 287 Martínez Díez / Rodríguez); Conc. Vas. vJ. 529 cn. 1 (CCL 148A, 78 de Clercq).

162 Vgl. Conc. Turon. vJ. 567 cn. 19 (CCL 148A, 183 f. de Clercq): *Archipresbyteri vero vicani et diaconi et subdiaconi non quidem omnes, sed plures in hac suspitione tenentur a populo, quod cum coniugibus suis maneant. Pro qua re hoc placuit observare, ut quocienscumque archepresbyter seu in vico manserit seu ad villam suam ambulaverit, unus lectorum canonicorum suorum aut certe aliquis de numero clericorum cum illo ambulet et in cella, ubi ille iacet, lectum habeat pro testimonio.*

163 Conc. Turon. vJ. 567 cn. 14 (CCL 148A, 181 de Clercq): *Episcopum episcopiam non habentem nulla sequatur turba mulierum; videlicet salvatur vir per mulierem fidelem, sicut et mulier per virum fidelem, ut Apostolus ait. Nam ubi talis custodia necessaria non est, quid necesse est, ut miseria prosequatur, unde fama consurgat? Habeant ministri ecclesiae, utique clerici, qui episcopum serviunt et eum custodire debent, licentiam extraneas mulieres de frequentia quohabitationis eiecere.*

164 Zu den *canonici* vgl. auch Beck, *Care* 82 f.

165 Zu Oratorien vgl. Domagalski / Mühlenkamp, *Pfarrei* 463 f.: „Die geringe Stadtdichte im Röm. Reich führt dazu, dass Großgrundbesitzer auf dem Land eine besonders einflussreiche Stellung innehaben, die sich auch auf die kirchl. Organisation auswirkt. Christliche Grundbesitzer erbauen auf ihrem Territorium oratoria oder ecclesiae privatae u. bestellen dafür eigene Kleriker. (...) Außer den Privatoratorien gibt es auch öffentliche Oratorien, in

Weihnachten und Epiphanie) die Städte und Pfarreien aufsuchen, um dort die Messe (mit-) zu feiern¹⁶⁶.

Die kirchliche Disziplin kennt demnach zwei klerikale Lebensformen, in Vereinzelung und in Gemeinschaft. Die gemeinschaftliche Lebensform scheint aufgrund ihrer regelmäßigen Berücksichtigung in den gallischen Kanones im 6. Jahrhundert bereits etabliert und institutionell abgesichert: Unterweisung (wie in den Bischofs- und Presbyterialschulen) und gegenseitige Kontrolle sind die Hauptbeweggründe ihrer Einrichtung. Es geht darum, die Qualität der Amtsträger zu gewährleisten und Verdächtigungen in den Gemeinden entgegenzutreten.

Auffallend ist, dass aus den disziplinären Bestimmungen keine oder nur sehr wenige Informationen hervorgehen, wie der Tagesablauf in den Gemeinschaften durch Gottesdienste, Gebetszeiten und gemeinsame Mahlzeiten strukturiert ist; hierüber sind die Nachrichten in den untersuchten Briefen und Predigten deutlich zahlreicher (in Bezug auf die „Ausbildung“ jüngerer Kleriker jedoch: Conc. Vas. vJ. 529 cn. 1 [CCL 148A, 78 de Clercq]: *Hoc placuit, ut omnes presbyteri [...] eos quomodo boni patres spiritaliter nutriendos psalmis parare, divinis lectionibus insistere et in lege domini erudire contendant*, [...]): „Man beschloss, dass alle Presbyter diese [scil. die jüngeren Kleriker bzw. Klerikerkandidaten] gleichsam wie gute Väter geistig erziehen und sich darum bemühen, sie mit den Psalmen zu rüsten, mit göttlichen Lesungen auszustatten und im Gesetz des Herrn zu unterweisen“¹⁶⁷.

denen vom Vorsteher der Pfarrkirche oder von einem Hilfspresbyter Gottesdienst gefeiert wird. Diese oratoria sind von der Pfarrkirche rechtlich unterschieden“.

166 Vgl. Conc. Agath vJ. 506 cn. 21 (CCL 148, 202 Munier): *Si quis etiam extra parrocias, in quibus legitimus est ordinariusque conventus, oratorium in agro habere voluerit, reliquis festivitibus ut ibi missas teneant propter fatigationem familiae iusta ordinatione permittimus; pascha vero, natale domini, epiphaniam, ascensionem domini, pentecosten et natale sancti Ioannis baptistae, vel si qui maximi dies in festivitibus habentur, nonnisi in civitatibus aut in parrociis teneant. Clerici vero, si qui in his festivitibus quos supra diximus, in oratoriis nisi iubente aut permittente episcopo missas facere aut tenere voluerint, a communione pellantur*; Conc. Clarem. vJ. 535 cn. 15 (CCL 148A, 109 de Clercq): *Si quis presbyter adque diaconus, qui neque in civitate neque in parrociis canonicus esse dinoscitur, sed in villolis habitans, in oratoriis officio sancto deserviens celebrat divina mysteria, festivitatis praecipuas: Domini natale, pascha, pentecosten et si quae principalis festivitatis sunt reliquae, nullatenus alibi nisi cum episcopo suo in civitate teneat*; zur Feier der Hauptfeste vgl. Domagalski / Mühlenkamp, *Pfarrei* 484 f.

167 Vgl. o. S. 200.

3 Zusammenfassung

Die Institution der Klerikerklöster findet sich ab der zweiten Hälfte des 4. und dem Beginn des 5. Jahrhunderts in verschiedenen Regionen des Ostens und Westens. Rhinocorura, Vercelli, Hippo Regius und Sardinien bzw. Ruspe sind nur die am Besten bezeugten Beispiele. Teilweise knappe Nachrichten in Briefen und Bestimmungen der kirchlichen Disziplin verdeutlichen, dass es weitere Einrichtungen gegeben hat, die heute aufgrund fehlender Quellen nur noch schwer zu rekonstruieren sind. Klerikerklöster werden demnach ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zahlreicher, auch wenn ein Urteil über ihre Quantität und Bedeutung schwierig ist. Sie sind sicher für die gewöhnliche Lebensform des kirchlichen Klerus in der Spätantike nicht repräsentativ.

Im Folgenden sollen die Klerikerklöster bzw. gemeinschaftlichen Lebensformen des Klerus phänomenologisch untersucht und beschrieben werden. Hierbei werden die sie charakterisierenden Merkmale und Ideale berücksichtigt, um den Aufbau und die Struktur der Klöster sowie das Verhältnis zum Mönchtum bestimmen zu können.

Zu berücksichtigen ist, dass die Gründungen der Klerikerklöster auf einzelne Bischofspersönlichkeiten zurückgehen und kein einheitliches Konzept darstellen. Von „dem“ Phänomen der Klerikerklöster lässt sich daher nur insofern sprechen, als sich in den verschiedenen Gründungen vergleichbare Intentionen beobachten lassen. Indirekte, ideengeschichtliche Beeinflussungen sind zudem bei späteren Gründungen wahrscheinlich, etwa bei Caesarius von Arles und Fulgentius von Ruspe, die beide Augustinus intensiv rezipieren und, wenn auch nicht von dessen Modell eines Klerikerklosters, so doch von dessen Askesekonzeption beeinflusst sind.

Die Übersicht stellt die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung tabellarisch zusammen:

Terminologisch, so verdeutlicht es die nachfolgende Übersicht, werden die gemeinschaftlichen Lebensformen der Kleriker seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts als „Klöster“ (*monasteria*) bezeichnet. Die Gemeinschaften von Vercelli, Hippo Regius und Aquileia sind hierfür erste Beispiele, die zugleich das Vorbild erkennen lassen, nach dem sie institutionalisiert und eingerichtet worden sind: die Mönchsklöster bzw. die monastische Tradition, wie sie im Westen, vor allem aber im Osten lokalisiert wurde.

	Bezeichnungen	Merkmale	Ideale
Rhinocorura		„Wohnung, Tisch und alles andere gemeinsam“ ¹⁶⁸	
Vercelli	„Kloster“ (<i>monasterium</i>) ¹⁶⁹ ; „Mönche und Kleriker“ ¹⁷⁰	„Enthaltbarkeit des Klosters“ (<i>continentia monasterii</i>) und „Disziplin der Kirche“ (<i>disciplina ecclesiae</i>); „Studium der Enthaltbarkeit“ (<i>studium abstinentiae</i>) und „Norm der Unversehrtheit“ (<i>norma integritatis</i>) ¹⁷¹ ; Hymnengesang, Fasten, Gebet und Lesung ¹⁷²	„Kriegsdienst der Engel“ (<i>militia angelorum</i>) ¹⁷³
Hippo Regius			
Gartenkloster	„Kloster“ (<i>monasterium</i>) ¹⁷⁴ ; „Diener Gottes“ (<i>servi dei</i>) ¹⁷⁵	Besitzlosigkeit (<i>nihil habentes</i>) ¹⁷⁷ ; gemeinsame Arbeit	Jerusalemmer Urgemeinde ¹⁸¹
Klerikerkloster	„Klerikerkloster“ (<i>monasterium clericorum</i>) ¹⁷⁶	Haus, Tisch und Besitz sind allen gemeinsam ¹⁷⁸ ; bescheidene Kleidung ¹⁷⁹ ; Ausrichtung auf geistige Dinge und Transzendenz ¹⁸⁰	Jerusalemmer Urgemeinde (<i>ut [...] imitemur eos sanctos</i>) ¹⁸²

168 Soz. h. e. 6, 31, 11 (GCS NF 4, 287 Bidez / Hansen).

169 PsMax. Taur. *serm.* 7, 2 (CCL 23, 25 Mutzenbecher).

170 PsMax. Taur. *serm.* 7, 2 (CCL 23, 25 Mutzenbecher).

171 Ambr. *ep.* 14 (63), 66 (CSEL 82, 3, 270 Zelzer).

172 Ambr. *ep.* 14 (63), 82 (CSEL 82, 3, 278 f. Zelzer).

173 Ambr. *ep.* 14 (63), 82 (CSEL 82, 3, 278 f. Zelzer).

174 Possid. *vit. Aug.* 5, 1 (52 Pellegrino).

175 Possid. *vit. Aug.* 5, 1 (52 Pellegrino).

176 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1570).

177 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1570).

178 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 25, 1 (132 Pellegrino).

179 Vgl. Aug. *serm.* 356, 13 (PL 39, 1579 f.).

180 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 24, 11 (130 Pellegrino).

181 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 5, 1 (52 Pellegrino).

182 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569).

(fortges.)

	Bezeichnungen	Merkmale	Ideale
Sardinien	„die Art eines großen Klosters“ (<i>similitudo magni cuiusdam monasterii</i>) ¹⁸³	Für Mönche gilt eine strengere Regel als für Kleriker (<i>districtioris absententiae regulam custodientes</i>) ¹⁸⁴ ; Ausrichtung auf Transzendenz ¹⁸⁵	
Ruspe	Häuser (<i>domus</i>) in der Nähe der Bischofskirche ¹⁸⁶	Verzicht auf Kleiderluxus; Handarbeit; Fasten, Vigilien und Gebete ¹⁸⁷	
Weitere (in Auswahl)			
Caesarea	„Bethaus“ (οἶκος εὐκτήριος) und „Wohnstätte“ (οἰκησις), in der ein „Leiter“ (κορυφαῖος) und mehrere „Diener der Gottheit“ (θεραπευταὶ τοῦ θεοῦ) leben ¹⁸⁸		
Aquileia	„Kloster“ (<i>monasterium</i>) ¹⁸⁹ , „Gemeinschaft der Heiligen“ (<i>chorus beatorum</i>) ¹⁹⁰		
Gallien / Hispanien	Gemeinschaften zur Unterweisung junger Klerikerkandidaten ¹⁹¹		

183 Ferrand. *vit. Fulg.* 19, 1 (95 Lapeyre).
184 Ferrand. *vit. Fulg.* 19, 2 (95 Lapeyre).
185 Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 19, 2 (95 Lapeyre).
186 Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 27, 10–15 (129 Lapeyre).
187 Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 27, 10–15 (129 Lapeyre).
188 Vgl. Basil. *ep.* 94 (1, 205f. Courtonne).
189 Rufin. *apol. adv. Hieron.* 1, 4 (CCL 20, 39 Simonetti).
190 Hieron. / Eus. *chron.* zJ. 374 (GCS Eus. 7², 247 Helm).
191 Vgl. Conc. Vas. vJ. 529 cn. 1 (CCL 148A, 78 de Clercq): *Hoc placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parrociis constituti, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovemus, iuniores lectores, quantoscumque sine uxoribus habuerrent, se cum in domo, ubi ipsi habitare videntur, recipiant et eos quomodo boni patres spiritaliter nutrien-*

Die Nachricht, dass man die Betten im Klerikerkloster von Vercelli nach östlichem Vorbild aufgestellt habe, ist hierfür ein markantes Zeugnis¹⁹². Die Mitglieder der Gemeinschaften werden „Mönche und Kleriker“ (*monachi et clerici*) oder „Diener Gottes“ (*servi dei*) genannt, Bezeichnungen, die die angestrebte Verbindung zwischen monastischer und klerikaler Lebensweise erkennen lassen.

Die Gemeinschaften sind nur teilweise ausschließliche Klerikergemeinschaften, wie sie vom späteren Klerikerkloster in Hippo Regius bekannt sind. Verbindungen unterschiedlicher Stände (von Laien, Mönchen und Klerikern) scheinen nicht selten gewesen zu sein. Augustinus bezeugt sie für das Gartenkloster, und auch in Aquileia und auf Sardinien ist diese Institution belegt. Fulgentius bürdet offenbar im selben Kloster Mönchen eine strengere Disziplin als Klerikern auf, ein Unternehmen, das sich als wenig erfolgreich erwiesen hat¹⁹³.

Merkmale der Gemeinschaften sind die Besitzlosigkeit, der Zölibat und eine darüberhinausgehende, umfassend asketisch konzipierte Lebensführung. Dazu zählen der Verzicht auf üppigen Kleiderluxus, die Arbeit, die zumindest in Ruspe auch körperliche Formen umfassen konnte, Gebete, Psalmengesang und die regelmäßige Lektüre der Heiligen Schrift¹⁹⁴. Die Enthaltensamkeit der Kleriker wird mit *abstinentia*, *continentia* und *integritas* näher charakterisiert. Die Begriffe bezeichnen umfassend asketische Tugenden der sexuellen Abstinenz und Enthaltung von sämtlichen irdischen Vergnügungen, wie sie auch vom Mönchtum her bekannt sind¹⁹⁵.

Die asketische Beschränkung und Mäßigung ist dabei nicht Selbstzweck, sondern dient der geistigen Ausrichtung der Kleriker: So sehr diese (im Gegensatz zu den Mönchen) durch ihre Funktion auf die Welt und das Leben in der Gemeinde verwiesen sind¹⁹⁶, so sehr soll der eigentliche Skopus auf der Ausrichtung zum Himmlischen liegen: Besonders bei Augustinus ist diese Zielsetzung zu beobachten¹⁹⁷.

tes psalmis parare, divinis lectionibus insistere et in lege domini erudire contendant, ut et sibi dignos successores provideant et a domino proemia aeterna recipiant. Cum vero ad aetatem perfectam pervenerint, si alequis eorum pro carnis fragilitate uxorem habere voluerit, potestas ei ducendi coniugium non negetur; Conc. Tolet. vJ. 531 cn. 1 (CCH 4, 347 f. Martínez Díez / Rodríguez): In domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri.

192 Vgl. PsMax. Taur. *serm.* 7, 2 (CCL 23, 25 Mutzenbecher).

193 Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 19, 2 (95 Lapeyre).

194 Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 27, 10–15 (129 Lapeyre).

195 Vgl. Blaise, *Dictionnaire* 39 s. v. *abstinentia*; 215 s. v. *continentia*; 460 s. v. *integritas*.

196 Vgl. Ambr. *ep.* 14 (63), 66 (CSEL 82, 3, 270 Zelzer).

197 Vgl. Possid. *vit. Aug.* 24, 11 (130 Pellegrino).

Die Merkmale der Klerikerklöster ließen sich ohne Schwierigkeiten auch in Mönchsgemeinschaften finden. Die asketischen und geistlichen Übungen sind ganz parallel gestaltet; auch terminologisch lassen sich keine Differenzen feststellen. Einzig das Leben in der Welt scheint ein Spezifikum der Klerikergemeinschaften zu sein, das aus ihren spezifisch pastoralen Aufgaben erwächst.

Übereinstimmungen sind auch für die zuletzt hier aufzuzeigende Kategorie zu verzeichnen: die Ideale und Vorbilder der klerikalen Gemeinschaften. Die Kleriker sollen, so lässt sich den Beschreibungen der Gemeinschaften von Vercelli und Hippo Regius entnehmen, den Kriegsdienst der Engel¹⁹⁸ übernehmen und dem Ideal der Jerusalemer Urgemeinde nachstreben¹⁹⁹. Beide Bilder bzw. Vorstellungen sind typische Leitbilder des monastischen Lebens²⁰⁰.

Terminologie, Merkmale und Leitideale, mit denen Klerikerklöster in den Quellen beschrieben werden, lassen demnach erkennen, dass monastische Vorbilder für ihre Konzipierung bestimmend waren. Fiel bei der Analyse der Konzepte klerikaler Askese, besonders aber bei der Untersuchung der Disziplin auf, dass der Klerus an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert komplex und durchaus in Abgrenzung vom Mönchtum asketisch konzipiert wird, so lässt sich für den Aufbau der Klerikerklöster eine auffallende Entsprechung bzw. Vorbildfunktion des Mönchtums beobachten: Die neu entstehenden klerikalen Gemeinschaften werden weitgehend monastisiert, und die Formen der Askese vom Mönchtum dabei auf den Klerus schlicht übertragen. Außermönastische Einflüsse lassen sich nicht nachweisen.

Entscheidend für die weitgehende Anlehnung der klerikalen Askese an die monastische ist hierbei sicher, dass Klerikerklöster von Bischöfen gegründet wurden, die selbst aus einer asketisch-monastischen Tradition stammten. Diese versuchten, das eigene Ideal zu popularisieren und es in den neuen Einflussbereich des Klerus zu übertragen. Die Asketisierung der Kleriker fand dabei einen positiven Anklang in den Gemeinden (besonders unter Laien), was den Prozess, auch gegen Widerstand im jeweiligen Ortsklerus, zusätzlich unterstützt haben dürfte.

Der Klerus also, der ab dem Ende des 4. Jahrhunderts in einer asketischen Gemeinschaft lebte, tat dies nach monastischem Vorbild. Gallische Kanones des 6. Jahrhunderts, die zwischen Klerikern in Gemeinschaft (*canonici*) und in Vereinzelung (*in villis habitantes*) unterscheiden, zeigen durch die explizite terminologische Differenzierung beider Gruppen, dass sich die gemein-

198 Vgl. Ambr. *ep.* 14 (63), 82 (CSEL 82, 3, 278 f. Zelzer).

199 Vgl. Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1569 f.).

200 Vgl. Frank, *ΒΙΟΞ*; ders., *Vita apostolica* 145–162.

schaftliche Lebensform ausbreitete und etablierte, auch wenn sie nicht der Regelfall war²⁰¹.

201 Conc. Clarem. vJ. 535 cn. 15 (CCL 148A, 109 de Clercq): *Si quis presbyter adque diaconus, qui neque in civitate neque in parrochiis canonecus esse dinoscitur, sed in villolis habitans, in oraturiis officio sancto deserviens celebrat divina mysteria, festivitatis praecipuas: Domini natale, pascha, pentecosten et si quae principalis festivitatis sunt reliquae, nullatenus alibi nisi cum episcopo suo in civitate teneat.*

Widerstände

1 Einleitung

Im folgenden fünften Kapitel wird Indizien für Widerstände gegen die Übernahme asketischer Lebensformen durch Kleriker nachgegangen, die in der Forschung bislang kaum berücksichtigt wurden.

Unter den wenigen Arbeiten, in denen sich Forscher mit der Frage auseinandergesetzt haben, sind besonders zwei Studien des US-amerikanischen Patristikers David G. Hunter anzuführen. Hunter untersucht bereits in einem Aufsatz im Jahr 1999 Widerstände gegen die Asketisierung des Klerus im spätantiken Gallien¹; im Jahr 2007 schließt er eine Monographie „Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity. The Jovinianist controversy“ an². Hunter kann besonders im Aufsatz zum spätantiken Gallien nachweisen, dass sich im dortigen Klerus um den Bischof Vigilantius Widerstand gegen eine Asketisierung formierte.

Hunters Ergebnisse sollen im Folgenden in eine umfassendere Aufarbeitung des Themas integriert werden. Sie steht vor der grundsätzlichen Schwierigkeit, dass sich in den spätantiken Quellen Anzeichen für eine entsprechende Auseinandersetzung oftmals nur sehr verstreut und indirekt finden.

Der Nordafrikaner Ferrandus von Karthago lässt Widerstände gegen asketische Anforderungen im Klerus von Calaris erkennen, als Fulgentius, sein Lehrer, ein Kloster während des Exils gründete:

*Talis erat beati Fulgentii eruditio, quae spiritalibus monitis ita subiectorum sibi corda transferret a terrenis voluptatibus ad spirituales caelestesque delicias, ut boni propositi manente censura, non seducerentur infirmorum fratrum velle imitari quae cotidie ante oculos eorum gerebantur exempla*³.

So beschaffen war die Leitung des heiligen Fulgentius, mit der er durch seine geistlichen Unterweisungen die Herzen seiner Untergebenen von den irdischen Vergnügungen zu den geistigen und himmlischen Freuden emporhob, dass die Strenge ihres guten Vorsatzes anhielt und sie sich nicht durch die Schaffheit schwacher Brüder verleiten ließen, die die Beispiele, die sie täglich vor Augen hatten, nicht nachahmen wollten⁴.

1 Vgl. Hunter, *Vigilantius* 401–430.

2 Vgl. Hunter, *Marriage*.

3 Ferrand. *vit. Fulg.* 19 (95 Lapeyre).

4 Dt. Übers.: nach L. Kozelka.

Bei Ferrandus steht die gute Leitung der monastischen Gemeinschaft durch Fulgentius im Fokus; die Nachricht, dass die „geistlichen Unterweisungen“ (*spiritalia monita*) nicht von allen angenommen wurden und manche dem asketischen Beispiel des Fulgentius nicht folgen wollten, ist eher beiläufig (*ut non seducerentur infirmorum fratrum velle imitari quae cotidie ante oculos eorum gerebantur exempla*). Dennoch ist die Stelle ein Indiz für Formen des Widerstands, mit denen sich Kleriker gegen die Etablierung asketischer Anforderungen an ihren Lebenswandel sperrten. Das Beispiel des Ferrandus ist zweifelsohne ein noch schwacher Beleg, gleichwohl deutet sich im Modalverb (*velle*) eine Form aktiver Opposition seitens der Kleriker an, die sich auch andernorts findet.

Im Folgenden sollen Widerstände gegen die Asketisierung des Klerus untersucht werden. Sie bilden die Gegenfolie zur bislang behandelten Etablierung der Asketisierung in Theologie, Disziplin und Pastoral. Dabei sind unterschiedliche Textgattungen (u. a. Briefe, Traktate, Predigten, hagiographische Schriften und Konzilskanones) und diverse Kontexte zu berücksichtigen: Theologisch begründete Formen des Widerstands stehen neben solchen, die eher der konkreten gemeindlichen Praxis und Pastoral zuzuordnen sind. Beide Ausprägungen der Auseinandersetzung werden im Folgenden getrennt voneinander analysiert.

2 Theologie

Vergleichbar den Auseinandersetzungen um Jovinian und Helvidius⁵, in denen sich Konsequenzen des Askeseideals für eine Verhältnisbestimmung unterschiedlicher christlicher Lebensformen zeigen, kommt es mit der in den 80er Jahren des 4. Jahrhunderts immer breiter bezeugten Enthaltensamkeitsverpflichtung für den höheren Klerus auch zu einer theologischen Debatte über die Angemessenheit dieser Forderung. Im Hintergrund der Diskussion steht dabei die Frage nach der Asketisierung des Klerus überhaupt.

Gleich mehrere Dokumente lassen eine Auseinandersetzung erkennen: Hierzu zählen die oben besprochene erste Dekretale des römischen Bischofs Siricius vJ. 385⁶, ein Kommentar zum ersten Titusbrief sowie die *Quaestiones veteris et novi testamenti*, „Fragen zum Alten und Neuen Testament“, die beide dem Ambrosiaster zugeschrieben werden (iJ. 366–384)⁷, Ambrosius' Schrift *De*

⁵ Vgl. Hunter, *Marriage*; Weisser, *Untersuchungen* 279–287.

⁶ Vgl. o. S. 123–125.

⁷ Vgl. Stuijver, *Ambrosiaster* 301–310.

officiis, „Über die Pflichten“, ein Schreiben des römischen Bischofs Innozenz vJ. 405 und schließlich Hieronymus' *Adversus Vigilantium* vJ. 406. An der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert wird demnach in einem Zeitraum von fast 30 Jahren in verschiedenen Regionen des Römischen Reichs (Italien, Gallien und Hispanien) ein Diskurs über die Asketisierung geführt, der über einzelne Dokumente hin nachvollzogen werden kann.

Die Siriciusdekretale steht mit anderen Dokumenten am Anfang der Auseinandersetzung. In der umfangreichen Darlegung über die Enthaltensamkeitsverpflichtung des siebten Kapitels werden unterschiedliche Positionen greifbar; Siricius muss sich offenbar mit einer (klerikalen?) Opposition in Italien und Hispanien auseinandersetzen, die sich argumentativ gegen eine asketische Verpflichtung wehrt. Er schreibt:

Plurimos enim sacerdotes Christi atque levitas post longa consecrationis suae tempora, tam de coniugibus propriis quam etiam de turpi coitu sobolem didicimus procreasse et crimen suum hac praescriptione defendere, quia in veteri testamento sacerdotibus ac ministris generandi facultas legitur attributa.

Dicat mihi nunc quisquis ille est secutor libidinum praeceptorque vitiorum, si aestimat, quia in lege Moysi passim sacris ordinibus a domino nostro laxata sunt frena luxuriae, cur eos, quibus committebantur sancta sanctorum, praemonet dicens: Sancti estote, quia ego sanctus sum dominus deus vester?

Cur etiam procul a suis domibus anno vicis suae in templo habitare iussi sunt sacerdotes? Hac videlicet ratione, ne vel cum uxoribus possint carnale exercere commercium, ut conscientiae integritate fulgentes acceptabile deo munus offerrent. Quibus expleto deservitionis suae tempore uxorius usus solius succes-

Denn wir haben erfahren, dass sehr viele Priester und Leviten Christi über lange Zeit nach ihrer Weihe ebenso von ihren eigenen Ehefrauen wie aus schändlichem Beischlaf Nachkommen gezeugt haben und ihr Verbrechen mit dem Vorwand rechtfertigen, dass man im Alten Testament liest, dass Priestern und Dienern die Erlaubnis zur Zeugung gewährt worden sei.

Wer auch immer jener Verfechter der Vergnügungen und Lehrer der Laster ist, der soll mir doch nun sagen, wenn er meint, dass im Gesetz des Moses überall den heiligen Ständen von unserem Herrn die Zügel zur Ausschweifung gelockert sind, warum er dann diejenigen, denen die allerheiligsten Dinge anvertraut wurden, mit den Worten ermahnt: „Ihr sollt heilig sein, weil ich der Herr, euer Gott, heilig bin“ (Lev. 20, 7).

Warum war auch den Priestern aufgegeben, im Jahr ihres Dienstes fern von ihren Häusern im Tempel zu wohnen (vgl. Lev. 21, 12)? Doch offenbar in der Absicht, damit auch sie mit ihren Ehefrauen keinen fleischlichen Verkehr unterhalten können und sie Gott so, ausgezeichnet durch die Unversehrtheit ihres Gewissens, ein wohlgefälliges Opfer darbringen. Allein der Nachkommenschaft wegen war ihnen nämlich nach der Voll-

*sionis causa fuerat relaxatus, quia non ex alia nisi ex tribu Levi quam ad dei ministerium fuerat praeceptus admitti*⁸.

endung ihrer Dienstzeit der eheliche Verkehr wieder eröffnet worden, weil es vorgeschrieben war, dass ausschließlich einer aus dem Stamme Levi zum Gottesdienst zugelassen wird.

Der Abschnitt stammt aus der Narratio des siebten Kapitels, in der Siricius auf die nicht mehr erhaltene Anfrage eines Kollegen, des hispanischen Bischofs Himerius von Tarragona, rekurriert, um darauf in der Dispositio einzugehen und mit alt- und neutestamentlichen Schriftstellen die Enthaltsamkeit höherer Kleriker einzufordern⁹.

Aus der Narratio geht hervor, dass in Hispanien höhere Kleriker (Bischöfe, Presbyter und Diakone) unerlaubte sexuelle Beziehungen zu Frauen unterhalten. Für den Kontext klerikaler Widerstände gegen die Asketisierung interessant ist, dass der römische Bischof nicht nur die Schwierigkeiten der Durchsetzung kirchlicher Disziplin, sondern auch eine inhaltliche Auseinandersetzung erkennen lässt. Diejenigen, die sich gegen eine enthaltsame Lebensform sperren, halten nicht nur an ihrer Praxis fest, sondern verteidigen diese argumentativ. Sie berufen sich auf das Alte Testament und einen dort den Priestern zugestandenen sexuellen Umgang mit ihren Frauen (*quia in veteri testamento sacerdotibus ac ministris generandi facultas legitur attributa*).

Wahrscheinlich wird Siricius durch den alttestamentlichen Bezug der Gegner dazu veranlasst, seine Begründung der Enthaltsamkeitsverpflichtung aus dem Alten und Neuen Testament gleichermaßen herzuleiten. Der Einsatz der Dispositio, in der sich der römische Bischof direkt auf die gegnerische Position bezieht, lässt diese Interpretation unmittelbar plausibel erscheinen (*Dicat mihi nunc, quisquis ille est sectator libidinum, praeceptorque vitiorum*).

Siricius hält den von den Gegnern vorgebrachten Argumenten (wahrscheinlich berufen sich diese auf Priestergenealogien nach 1 Chron. 24, 1–19¹⁰) Belege aus dem Heiligkeitsgesetz (Lev. 20, 7; 21, 12) entgegen, die von Priestern nicht nur Heiligkeit, sondern auch Enthaltsamkeit im Jahr ihres Dienstes verlangen¹¹. Aus der Permanenz des christlichen Kultdienstes, der nicht auf ein Jahr beschränkt ist, leitet er bereits an dieser Stelle eine auch im Alten Testament implizit angelegte Forderung zu ständiger Enthaltsamkeit ab¹².

8 Sir. ep. 1, 7 (96–98 Zechiel-Eckes).

9 Zum typischen Aufbau einer Dekretale vgl. Hornung, *Kommentar* 43–54.

10 Vgl. Speyer, *Genealogie* 1207–1212.

11 Vgl. Jones, *Concept* 108–112.

12 Zur Argumentation vgl. Hornung, *Kommentar* 164–168 sowie zur asketischen Interpretation alttestamentlicher Stellen, die auf eine gesellschaftliche Reproduktion deuten, Clark, *Renunciation* 177–203.

Im fünften Schreiben des Siricius wird eine weitere Argumentation der Gegner der Asketisierung bezeugt. Der Brief ist unter den Akten der nordafrikanischen Synode von Thelepte vJ. 418 erhalten; die Bestimmungen gehen auf eine römische Synode des Jahres 386 zurück, die der römische Bischof nach Nordafrika übermittelt¹³. Paulus und die Pastoralbriefe (im Besonderen 1 Tim. 3, 2: „Mann einer einzigen Frau“) werden von Befürwortern und Gegnern der Enthaltsamkeitsverpflichtung herangezogen:

Praeterea, quod dignum et pudicum et honestum est suademus: Sacerdotes et levites cum uxoribus suis non coeant, quia in ministerio ministri quotidianis necessitatibus occupantur. (...)

*Forte creditur, quia scriptum est: Unius uxoris virum? Non permanentem in concupiscentia generandi dixit, sed propter continentiam futuram*¹⁴.

Überdies raten wir an, weil es würdig und züchtig und ehrhaft ist: Priester und Leviten sollen mit ihren Frauen keinen Geschlechtsverkehr haben, weil sie als Amtsinhaber in ihrem Dienst durch ihre täglichen Pflichten in Beschlag genommen werden (...).

Vielleicht glaubt man (sich entschuldigen zu können), weil es heißt: „Mann einer einzigen Frau“ (1 Tim. 3, 2). Er meint damit nicht jemanden, der in der Begierde zu zeugen verbleibt, sondern er sagt es wegen der zukünftigen Enthaltsamkeit¹⁵.

Die Gegner der Enthaltsamkeitsverpflichtung berufen sich offenbar auf die Pastoralbriefe (besonders 1 Tim. 3, 2). Siricius bringt ihre Stimme in einer unpersönlichen Formulierung vor: „Vielleicht glaubt man (sich entschuldigen zu können), weil es heißt“ (*Forte creditur, quia scriptum est*). Die Stelle (1 Tim. 3, 2), die besonders im Zusammenhang des altkirchlichen Digamieverbots zitiert wird¹⁶, scheint die Klerikerehe zu eröffnen. Von manchen wird sie sogar, wie Johannes Chrysostomus schreibt, als eine Aufforderung an Bischöfe verstanden, notwendig verheiratet zu sein¹⁷.

Siricius lässt das Argument nicht gelten: Für ihn bezieht sich das deuteropaulinische Wort auf die „zukünftige Enthaltsamkeit“ (*continentia futura*), nicht darauf, dass Kleriker an der Fortführung der Ehe festhalten sollen¹⁸. Wie

13 Vgl. Sir. ep. 5 = Conc. Thelen. vJ. 418: CCL 149, 59–63 Munier.

14 Sir. ep. 5, 9 = Conc. Thelen. vJ. 418: CCL 149, 61 f. Munier.

15 Dt. Übers.: H.-J. Sieben.

16 Vgl. Kötting, *Beurteilung*; Löbmann, *Ehe*.

17 Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 10, 1 (PG 62, 547): Τινές δὲ, ἵνα μίας γυναικὸς ἀνὴρ ᾖ, φασὶ τοῦτο εἰρησθαί.

18 Vgl. Gryson, *Origines* 139 f.

populär die Argumentation der Enthaltensamkeitsgegner gleichwohl ist, geht auch aus der späteren Auseinandersetzung des Hieronymus mit dem gallischen Bischof Vigilantius hervor. Dieser soll ebenfalls unter Berufung auf die Stelle aus den Pastoralbriefen gefordert haben, nur verheiratete Kandidaten zu weihen, glaubt er doch nicht, dass zölibatär lebende Kleriker die Keuschheit bewahren können. Vigilantius findet für seine Position zudem Unterstützung im gallischen Episkopat, wie Hieronymus erkennen lässt¹⁹.

In das zeitliche Umfeld der Siriciusschreiben ist der sog. Ambrosiaster einzureihen²⁰; er wurde wahrscheinlich noch unter dem Vorgänger des Siricius, dem römischen Bischof Damasus (366–384), verfasst. Erneut berufen sich die Gegner einer Asketisierung des Klerus auf das Alte Testament. Es dient als Autorität, dem gerade auch bei der Konstituierung christlicher Ämter eine allgemein legitimierende Funktion zuerkannt wird²¹.

Bei der Kommentierung von 1 Tim. 3, 12²² geht der Ambrosiaster auf Gegner einer Enthaltensamkeitsverpflichtung ein, die sich wie bei Siricius offenbar auf alttestamentliche Vorbilder berufen:

Veteribus enim idcirco concessum est levitis aut sacerdotibus uxores ad usum habere, quia multum tempus otio vacabant a ministerio aut sacerdotio. Multitudo enim sacerdotum erat (erat sacerdotum) et magna copia levitarum et unusquisque certo tempore serviebat divinis ceremoniis secundum institutum David (...).

Adubi autem tempus imminebat deservitionis (ministerii), purificati aliquantis diebus accedebant ad templum offerre deo.

Nunc autem septem diaconos esse oportet, aliquantos presbyteros, ut bini sint per ecclesias et unus in civitate episcopus. Ac per hoc omnes a conventu feminae abstinere debere,

Denn deshalb ist in alten Zeiten den Leviten und Priestern der Umgang mit ihren Frauen erlaubt worden, weil sie viel Zeit von ihrem kultischen Dienst frei waren. Die Anzahl der Priester und die Menge der Leviten waren nämlich groß, und ein jeder einzelne diente für eine festgesetzte Zeit den göttlichen Feiern gemäß der Vorschrift Davids (...).

Sobald aber die Zeit des Dienstes nahte, schritten sie, über einige Tage hin gereinigt, zum Tempel, um Gott zu opfern.

In unserer Zeit aber müssen sieben Diakone und einige Presbyter vorhanden sein, damit je zwei in jeder Kirche sind, und nur ein Bischof pro Gemeinde. Und deshalb müssen sich alle des Verkehrs mit einer Frau enthalten, weil es not-

19 Vgl. Hieron. *adv. Vigil.* 2 (CCL 79C, 7 f. Feiertag) sowie Hunter, *Vigilantius* 418f.

20 Vgl. Stuißer, *Ambrosiaster* 301–310; Hunter, *Asceticism* 413–427.

21 Vgl. hierzu Dassmann, *Bedeutung* 96–113.

22 Vgl. Geerlings, *Methode* 444–449.

*quia necesse est eos quotidie praesto esse in ecclesia nec habere dilationem, ut post conventum legitime purificentur sicut veteres*²³.

wendig ist, dass sie täglich in ihrer Kirche zugegen sind und sie keinen Aufschub kennen, so dass sie sich nach dem Verkehr ordnungsgemäß reinigen können wie die Alten.

Für den Kommentator ist klar, dass bereits im Alten Testament eine Enthaltensamkeit der Kulddiener vorgeschrieben war. Da diese allerdings nicht wie die christlichen Priester und Diakone permanent zum Gottesdienst verpflichtet waren²⁴, sei auch die Enthaltensamkeitsverpflichtung nur zur Vorbereitung und während des Kultes vorgesehen gewesen.

Die Argumentation der Gegner lässt sich nur indirekt erschließen; doch aus der Darlegung des Ambrosiaster ergibt sich, dass sie sich auf alttestamentliche Beispiele berufen, die Priester und die Zeugung von Nachwuchs belegten.

Eine zweite Stelle unter den dem Ambrosiaster zugeschriebenen Schriften lässt ein weiteres Motiv erkennen: Die Ehe wird grundsätzlich als ein „Gut“ (*bonum*) bestimmt. Wenn aber, so die Gegner der klerikalen Enthaltensamkeitsverpflichtung, die Ehe im Christentum grundsätzlich als ein Gut bewertet werde, müsse sie auch Klerikern erlaubt sein:

*Sed forte dicatur: Si licet et bonum est nubere, cur sacerdotibus non licet uxores habere, id est, ut ordinatis iam non liceat convenire?*²⁵

Aber vielleicht sagt einer: Wenn es erlaubt und gut ist zu heiraten, warum ist es dann Priestern nicht erlaubt, Frauen zu haben, d. h., warum ist es Geweihten nicht mehr erlaubt, (scil. mit ihren Frauen) zusammenzukommen?

Die Hochschätzung der Askese droht am Ende des 4. Jahrhunderts, die Ehe mehr und mehr abzuwerten²⁶. Ambrosius und Augustinus sehen sich deshalb veranlasst, die Ehe zu verteidigen und entsprechende Spezialschriften zu verfassen²⁷.

Im Hintergrund der zitierten Textstelle dürfte genau dieser Diskurs stehen: Ein Sprecher (möglicherweise ein höherer Kleriker), der in der Manier eines

23 Ambrosiast. in 1 Tim. 3, 12, 2 f. (CSEL 81, 3, 269 Vogels).

24 Vgl. Ambrosiast. in 1 Tim. 3, 12, 4 (CSEL 81, 3, 269 Vogels): *Veteribus ideo concessum est, quia multo tempore in templo non videbantur, sed erant privati. Si enim plebeis hominibus orationis causa ad tempus abstinere se praecipit, ut vacent orationi, quanto magis levitis aut sacerdotibus, quos die noctuque pro plebe sibi commissa oportet orare!*

25 Ambrosiast. quaest. test. 127, 35 (CSEL 50, 414 Souter).

26 Vgl. Reynolds, *Marriage*; Hunter, *Sexuality* 585–600.

27 Vgl. Aug. *bon. coniug.*: CSEL 41, 187–230 Zycha; Ambr. *virg.* (Faller); Ambr. *virginit.*: PL 16, 279–316.

fictus interlocutor vom Verfasser zwischengeschaltet wird, rekuriert allgemein auf die christliche Bewertung der Ehe und will auch für Kleriker durchsetzen, an der Fortführung der Ehe, die doch gegen jede asketische Bestreitung ein Gut sei, festzuhalten.

In seiner Erwiderung bewahrt der Ambrosiaster die großkirchliche Position, der zufolge die Ehe ein „Gut“ ist; den Klerikern, die sich gegen die Enthaltsamkeitsverpflichtung wehren, kann er hier nicht widersprechen. Einer Zweistufenethik folgend hält er gleichwohl fest, dass „den einen etwas nicht erlaubt sein kann, was den anderen erlaubt ist“ (*est iterum quod aliis licet et aliis non licet*²⁸). Das Argument dient als Grundlage der weiteren Argumentation: Klerikern könne es daher, so der Ambrosiaster, verboten sein, ehelichen Umgang zu haben, auch wenn es Christen grundsätzlich erlaubt sei (*et christiano cum uxore sua convenire aliquando licet, aliquando non licet*²⁹). Die Enthaltsamkeitsverpflichtung gründet im Ambrosiaster auf der kultischen Tätigkeit der Kleriker, die von ihnen eine größere (wohl zunächst vor allem kultische) Reinheit verlange ([...], *quia et ipse mundior debet esse, quia sancta sunt quae ministrat*)³⁰.

Die Forderung kultischer Reinheit greift Ambrosius in *De officiis* auf. Die Gegner der Enthaltsamkeitsverpflichtung haben sich erneut auf Zeugnisse des Alten Testaments berufen³¹, und der Kirchenschriftsteller rekuriert vor diesem Hintergrund auf Ex. 19, 14: (scil. populus) *et lavat vestimenta sua* und Moses Auftrag an die Israeliten, ihre Kleider zu waschen.

Die Stelle wird von Ambrosius allegorisch gedeutet (*Si in figura tanta observantia, quanto in veritate*) und mit dem *quanto magis*-Prinzip verbunden: Wenn Reinigung und Reinheit schon im Alten Testament dem Volk aufgetragen wor-

28 Ambrosiast. *quaest. test.* 127, 35 (CSEL 50, 415 Souter).

29 Ambrosiast. *quaest. test.* 127, 35 (CSEL 50, 415 Souter).

30 Ambrosiast. *quaest. test.* 127, 36 (CSEL 50, 415 Souter): *Quanto magis in dei causis! Ac per hoc antestitem eius puriorem ceteris esse oportet; ipsius enim personam habere videtur. Est enim vicarius eius, ut quod ceteris licet illi non liceat, quia necesse habet cotidie Christi vicem agere aut orare pro populo aut offerre aut tinguere. Et non solum huic non licet, verum et ministro eius, quia et ipse mundior debet esse, quia sancta sunt quae ministrat; vgl. Hunter, Interpretations 347.*

31 Vgl. Ambr. *off.* 1, 50, 249 (CCL 15, 91f. Testard): *Quod eo non praeterii quia in plerisque abditioribus locis cum ministerium ingererent vel etiam sacerdotium, filios susceperunt et id tamquam usu veteri defendunt quando per intervalla dierum sacrificium deferebatur; et tamen castificabatur etiam populus per biduum aut triduum ut ad sacrificium purus accederet, ut in veteri Testamento legimus: Et lavat vestimenta sua. Si in figura tanta observantia, quanto in veritate! Disce, sacerdos atque levita, quid sit lavare vestimenta tua, ut mundum corpus celebrandis exhibeas sacramentis. Si populus sine ablutione vestimentorum suorum prohibebatur accedere ad hostiam suam, tu illotus mente pariter et corpore audes pro aliis supplicare, audes aliis ministrare?*

den seien (nämlich sich vor dem Kult reinzuhalten), um wie viel mehr müsse dies dann für christliche Kleriker, also die höheren Kleriker, gelten, die für das Opfer zuständig seien³². Auf Überlegungen, zumindest die Diakone von der Enthaltensamkeitsverpflichtung auszunehmen, könnte hindeuten, dass Ambrosius in einer längeren Passage auch ausdrücklich den Diakonat in seiner Bedeutung hervorhebt und die Enthaltensamkeit einschärft (*non mediocre officium levitarum*)³³.

Die Stellen bei Siricius, Hieronymus, dem Ambrosiaster und Ambrosius lassen eine theologische Auseinandersetzung über die Angemessenheit der Enthaltensamkeitsforderung erkennen. Sie lässt sich in Italien, Gallien³⁴ und Hispanien nachweisen. Gegner und Befürworter der Asketisierung des Klerus beziehen sich auf die Heilige Schrift, insbesondere das Alte Testament, dort nachweisbare Priestergenealogien und die Pastoralbriefe. Ein weiteres Argument rührt von der großkirchlich positiven Bewertung der Ehe (*bonum*) her, die ein Verbot des Ehevollzugs für höhere Kleriker unplausibel macht.

Die literarischen Zeugnisse der Auseinandersetzung sind einem gemeinsamen Raum und einer gemeinsamen Zeit zuzurechnen. Sie deuten auf eine intensive Debatte, die durch die Entschiedenheit, mit der man die Asketisierung in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts vorantreibt, nur stimuliert wird. In dem Maße, wie sich die kirchliche Disziplin bemüht, eine umfassende asketische Ausrichtung des Klerus durchzusetzen, schürt sie Protest, der auch den Klerus in Befürworter und Gegner der Enthaltensamkeitsverpflichtung spaltet. Hieronymus lässt in seiner Streitschrift *Adversus Vigilantium* sehr gut erkennen, dass Teile des gallischen Episkopats gegen eine Asketisierung opponieren.

Wie bei Martins Bischofswahl in Tours³⁵ tritt eine Gruppe im gallischen Episkopat in Erscheinung, die sich gegen Asketen und eine asketische Beschränkung des Klerus zur Wehr setzt. Hieronymus charakterisiert sie in bissiger Polemik:

32 Zur allegorischen Interpretation bei den Kirchenschriftstellern im Zusammenhang der Askese vgl. Clark, *Profit* 251–274.

33 Ambr. off. 1, 50, 250 f. (CCL 15, 92 f. Testard).

34 Vgl. in Bezug auf die Enthaltensamkeitsverpflichtung neben Hieronymus auch Innoc. ep. 6, 1, 3 f. (PL 20, 497 f.): *Sed fortasse hoc licere credit, quia scriptum est, unus uxoris virum. Non permanentem in concupiscentia generandi hoc dixit, sed propter continentiam futuram. Neque enim integros corpore non admisit, qui ait, Vellem autem omnes sic esse, sicut et ego: Et apertius declarat, dicens, qui autem in carne sunt, deo placere non possunt. Vos autem iam non estis in carne, sed in spiritu: Et habentem filios, non generantem, dixit. Sed ea plane dispar et divisa sententia est. Nam si ad aliquos forma illa ecclesiasticae vitae pariter et disciplinae, quae ab episcopo Siricio ad provincias commeavit, non probabitur pervenisse, his ignorationis venia remittetur. Ita ut (...).*

35 Vgl. o. S. 3–6.

O Schande! Er (scil. Vigilantius) soll Bischöfe zu Genossen seiner Freveltat haben, wofern man jene noch Bischöfe nennen kann, welche keinen zum Diakon weihen, der nicht vorher eine Gattin heimgeführt hat, die keinem Ehelosen Keuschheit zutrauen, offenbar weil sie dar tun wollen, wie heilig sie leben, die bei allen Böses vermuten, die nur dann die Sakramente Christi spenden, wenn sie wahrnehmen, daß die Frauen der Kleriker in Hoffnung sind und Kinder auf den Armen der Mütter schreien³⁶.

3 Disziplin

Widerstände gegen eine Asketisierung des Klerus sind in kirchendisziplinären Quellen noch einmal deutlich schwieriger aufzuspüren als in den zuvor behandelten Dokumenten. Die Quellen sind oft allzu knapp und schematisch, als dass sie noch die Anlässe und Hintergründe ihrer Entstehung erkennen ließen.

Gleichwohl lässt das spätantike Kirchenrecht und besonders das Klerikerrecht, wie im Kapitel zur kirchlichen Disziplin aufgezeigt wurde, in seinen Synodalkanones und Bestimmungen der römisch-bischöflichen Schreiben insgesamt den Versuch erkennen, eine umfassende Klerikerdisziplin und Asketisierung des Klerus durchzusetzen. Die einzelnen Bestimmungen aus den Bereichen der Sexualethik, des öffentlichen und gesellschaftlichen Auftretens der Kleriker, des Wirtschafts- und Finanzgebarens und der Ausübung antiker Magie lassen in der Summe dies als gemeinsame Intention erkennen³⁷. Vor diesem Hintergrund sind sie hier summarisch zu diskutieren.

Stete Wiederholungen einzelner Bestimmungen lassen darauf schließen, dass sich das antike Kirchenrecht mit besonderen Schwierigkeiten der Durchsetzung konfrontiert sieht und Widerstände im Hintergrund stehen, gegen die aufgrund ihrer Dauer und Verbreitung immer wieder vorgegangen werden muss. Besonders die klerikale Sexualethik (Enthaltsamkeitsverpflichtung, Digamie, Syneisaktenwesen), das Verhalten im öffentlichen Raum (Berufswelt, Schauspiele, Kneipen und Magie) sowie das Finanz- und Wirtschaftsgebaren sind umstritten. Die meisten Bestimmungen der antiken Kirchendisziplin sind diesen Bereichen zuzuordnen.

36 Hieron. *adv. Vigil.* 2 (CCL 79C, 7f. Feiertag): *Pro nefas episcopos sui dicitur sceleris habere consortes, si tamen episcopi nominandi sunt qui non ordinant diaconos, nisi prius uxores duxerint, nulli caelibum credentes pudicitiam, immo ostendentes quam sancte vivant, qui male de omnibus suspicantur, et nisi praegnantem uxores viderint clericorum infantesque in ulnis matrum vagientes, Christi sacramenta non tribuunt*; dt. Übers.: L. Schade.

37 Vgl. o. S. 156–160.

Indizien für Widerstände, die nicht indirekt erschlossen werden müssen, sondern sich in den Bestimmungen ausdrücklich erkennen lassen, sind vereinzelte in den Kanones und Prologen der Synoden nachzuweisen.

Indirekt nimmt Conc. Carthag. vJ. 401 cn. 3 (CCL 149, 356 Munier) auf „frühere Bestimmungen“ (*priora statuta*) über die Enthaltensamkeitsverpflichtung für höhere Kleriker Bezug und macht durch eine weitere Regelung deutlich, dass die vormaligen Bestimmungen bislang nicht allgemein durchgesetzt waren. Ein Konzil von Tours vJ. 461 bezieht sich ebenfalls auf die schon von den Vätern formulierte Enthaltensamkeitsverpflichtung, die erneut eingeschränkt werde, und rechnet auch für die Zukunft damit, dass trotz älterer Bestimmungen höhere Kleriker unerlaubt an ihrer Ehe festhalten und Nachwuchs zeugen (*sacerdos vel levita coniugali concupiscentiae inhaerens vel a filiorum procreatione non desinens*)³⁸.

Dass gerade die Enthaltensamkeitsverpflichtung besonders schwer durchzusetzen ist, zeigt auch eine hispanische Synode von Toledo vJ. 655: „Obwohl bis heute viele Urteile der Väter über die Unenthaltensamkeit des Klerikerstandes formuliert worden sind und überhaupt keine Verbesserung der Sitten bewirkt werden konnte, haben sie (...)“³⁹.

Die drei Konzilien zeigen, dass die Durchsetzung der Enthaltensamkeitsverpflichtung für die kirchliche Disziplin ein grundsätzliches Problem darstellt. Die Bestimmungen zu diesem Bereich des Klerikerrechts sind, berücksichtigt man zudem weitere Kanones über die Digamie, das Syneisaktenwesen und den gesellschaftlichen Umgang von Klerikern mit Frauen, besonders zahlreich. Offenbar sind die Widerstände in diesem Bereich so stark, dass es kaum gelingt, eine allgemeine Disziplin zu etablieren⁴⁰.

38 Conc. Turon. vJ. 461 cn. 2 (CCL 148, 144 Munier): *Et licet a patribus nostris emissae auctoritate id fuerit constitutum, ut quicumque sacerdos vel levita filiorum procreationi operam dare fuisset convictus, a communione dominica abstinere, nos tamen huic districtioni moderationem adhibentes et iustam constitutionem molientes, id decrevimus ut sacerdos vel levita coniugali concupiscentiae inhaerens vel a filiorum procreatione non desinens, ad altiorum gradum non ascendat neque sacrificium deo offerre vel plebi ministrare praesumat.*

39 Conc. Tolet. vJ. 655 cn. 10 (CCH 5, 503f. Martínez Díez / Rodríguez): *Cum multae super incontinentiam ordinis clericorum hactenus emanaverint sententiae patrum et nullatenus ipsorum formari quiverit correctio morum, usque adeo sententiam iudicantium protrahere commissa culparum, ut non tantum ferretur ultio in actoribus scelerum, verum et in progenie damnatorum. Ideoque quilibet ab episcopo usque ad subdiaconum deinceps vel ex ancillae vel ex ingenuae detestando connubio in honore constituti filios procreant, illi quidem ex quibus geniti probabuntur canonica censura damnentur; proles autem tali nata pollutione non solum parentum haereditatem nusquam accipiant, sed etiam in servitute eius ecclesiae de cuius sacerdotis vel ministri ignominia nati sunt, iure perenni manebunt.*

40 Vgl. in Bezug auf das Syneisaktenwesen auch Conc. Aurelian. vJ. 538 cn. 4 (CCL 148A,

4 Pastoral

An zwei nordafrikanischen Beispielen, die bereits im Kapitel zu den konkreten Formen der Asketisierung des Klerus behandelt wurden⁴¹, sollen Widerstände gegen die Asketisierung in der kirchlichen Gemeindewirklichkeit aufgezeigt werden: am Beispiel der Klerikerklöster des Augustinus in Hippo Regius und des Fulgentius in Ruspe.

Zentrale Quellen für das Klerikerkloster in Hippo Regius sind Augustins Sermones 355 und 356. Sie werden auf die Jahre 425/426 datiert und sind aus der Retrospektive geschrieben⁴²; die Ereignisse selbst gehen auf die Zeit unmittelbar im Umfeld der augustininischen Bischofsweihe zurück, also auf die Jahre 395/396.

Augustinus etabliert im Bischofshaus ein Klerikerkloster, in dem er als Bischof gemeinsam mit einem Teil des Klerus unter Verzicht auf persönliches Eigentum lebt (*et ideo volui habere in ista domo episcopii mecum monasterium clericorum*⁴³).

Widerstände bei der Einrichtung des Klerikerklosters deutet der Kirchenschriftsteller an verschiedenen Stellen an. Sie sind auf unterschiedlichen Ebenen zu beobachten, in der Gruppe der betroffenen Kleriker genauso wie in der Gruppe der Gemeindemitglieder.

Eine erste Form des Widerstands zeigt sich im fehlenden Besitzverzicht so mancher Kleriker. Augustinus charakterisiert die Lebensform im Kloster folgendermaßen: „Sieh, wie wir leben: Keinem in unserer Gemeinschaft ist es erlaubt, irgendeinen Besitz zu haben“⁴⁴. Doch, wie aus den Predigten 355 und 356 hervorgeht, muss Augustinus für einige Kleriker einräumen, dass sie zumindest zeitweise über Eigentum verfügen: Der Presbyter Januarius etwa verwaltet das Vermögen seiner Töchter⁴⁵, der Diakon Faustinus teilt es sich mit seinem Bruder⁴⁶, und der Diakon Eraclius verkauft es erst auf den Rat seines

115f. De Clercq): *De familiaritatem extraneorum mulierum licit iam multa, quae observari debeant, multis canoneis sententiis fuerint statuta, tamen, quod agnoscitur saepe transcendendi, convenit replicari. Ideoque statuimus, ut ne quis antestitum clericorumque omnium licentiam habeat intra domum suam ullam absque his propinquis mulieribus, quas priores canones elocuntur, habere personam.*

41 Vgl. o. S. 182–193.

42 Vgl. Verbraken, *Études* 148 f.

43 Aug. *serm.* 355, 1, 2 (PL 39, 1570).

44 Aug. *serm.* 355, 2, 2 (PL 39, 1570): *Ecce quomodo vivimus. Nulli licet in societate nostra habere aliquid proprium.*

45 Vgl. Aug. *serm.* 355, 2, 3 (PL 39, 1570 f.).

46 Vgl. Aug. *serm.* 356, 4 (PL 39, 1576).

Bischofs hin⁴⁷. In der Gemeinde herrschen hierüber Gerüchte, denen Augustinus mit seiner 356. Predigt entgegenzutreten will⁴⁸.

Aufschlussreich ist, wie Augustinus mit den Widerständen gegen die Asketisierung umgeht. Seine vormalig strikten Forderungen an eine verzichtsvolle Lebensweise werden hierbei abgeschwächt und an den Gemeindekontext angepasst:

Sane etiam hoc noverit charitas vestra dixisse me fratribus meis, qui mecum manent, ut quicumque habet aliquid, aut vendat et eroget, aut donet et commune illud faciat. (...)

Si autem nolunt, qui forte nolunt: Certe ego sum qui statueram, sicut nostis, nullum ordinare clericum, nisi qui mecum vellet manere; ut si vellet discedere a proposito, recte illi tollerem clericatum, quia desereret sanctae societatis promissum coepitumque consortium.

Ecce in conspectu dei et vestro, muto consilium: Qui volunt habere aliquid proprium, quibus non sufficit deus et ecclesia eius, maneant ubi volunt, et ubi possunt, non eis aufero clericatum. Nolo habere hypocritas⁴⁹.

Auch das sei freilich eurer Liebe kund: Den Brüdern, die in Gemeinschaft mit mir leben, habe ich aufgetragen, alles, was sie besitzen, zu verkaufen und [den Erlös] zu verwenden, oder zu verschenken, oder zum Gemeingut zu machen. (...).

Vielleicht aber wollen einige das nicht. Gewiss, gerade ich hatte, wie ihr wißt, den Beschluß gefaßt, keinen zum Kleriker zu weihen, der nicht bereit wäre, mit mir in Gemeinschaft zu leben. Wollte also einer von unserem Ideal abfallen, so würde ich ihm mit vollem Recht die geistliche Würde entziehen, weil er das versprochene heilige Beisammensein und die übernommene Gemeinschaft treulos aufgab.

Doch seht, vor Gott und vor euch ändere ich meinen Entschluß: Jene, welche Eigentum besitzen wollen, weil ihnen Gott und seine Kirche nicht genügen, mögen wohnen, wo immer es ihnen lieb und möglich ist, ich entziehe ihnen die geistliche Würde nicht. Nur will ich keine Heuchler (um mich) haben⁵⁰.

47 Vgl. Aug. serm. 356, 7 (PL 39, 1577).

48 Vgl. Aug. serm. 356, 1 (PL 39, 1574): *Charitati vestrae hodie de nobis ipsis sermo reddendus est. Quod enim ait Apostolus, spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus. Qui nos amant, quaerunt quod laudent in nobis: Qui autem nos oderunt, detrahunt nobis. Nos autem in utroque medio constituti, adiuvante domino deo nostro, et vitam et famam nostram sic custodire debemus, ut non erubescant de detractoribus laudatores. Quomodo autem vivere velimus, quomodo deo propitio iam vivamus, quamvis de scriptura sancta multi noveritis, tamen ad commemorandos vos, ipsa de libro Actuum Apostolorum vobis lectio recitabitur, ut videatis ubi descripta sit forma quam desideramus implere.*

49 Aug. serm. 355, 4, 6 (PL 39, 1572 f.).

50 Dt. Übers.: A. Zumkeller.

Augustinus gibt seine Forderung nach einem strikten Besitzverzicht seiner Kleriker auf. In seinen Worten schwingt unüberhörbar Resignation mit; es gelingt nicht, den gesamten Klerus von Hippo Regius unter einem asketischen Vorsatz zu vereinen, so dass er die konkrete Ausgestaltung der klerikalen Lebensweise freigibt.

Der weitere Verlauf der Predigt lässt erkennen, dass für die Entscheidung auch eine vermutete innergemeindliche Opposition gegen die Asketisierung maßgeblich ist.

Novi enim quia si aliquem hoc facientem degradare voluero, non ei deerunt patroni, non ei deerunt suffragatores, et hic et apud episcopos qui dicant,

Quid mali fecit? Non potest tecum tolerare istam vitam: Extra episcopium vult manere, et de proprio vivere, ideo debet perdere clericatum?

*Ego scio quantum mali sit profiteri sanctum aliquid, nec implere*⁵¹.

Ich weiß ja: Wenn ich einen wegen dieser Handlungsweise seines Amtes entsetzen wollte, gäbe es gar manche, die ihn in Schutz nähmen, gäbe es Leute, die für ihn Fürsprache einlegten, auch hier unter den Bischöfen; sie würden sagen:

Was hat er denn Böses getan? Er kann eben dieses Leben bei dir nicht ertragen. Er möchte abseits vom Bischof wohnen und von seinen eigenen Mitteln leben. Muß er denn deshalb die geistliche Würde verlieren?

Ich für meine Person weiß, was für einen Grad von Schlechtigkeit es bedeutet, ein heiliges Versprechen zu geben und es nicht einzulösen⁵².

Motivation für die Aufgabe der strikten Asketisierungsversuche des Klerus von Hippo Regius ist demnach auch, dass Augustinus bei der Einforderung der Disziplin mit Widerstand rechnet, sowohl in der Gemeinde als auch im Episkopat. Wie dieser genauer strukturiert und begründet ist, geht aus der Stelle nicht hervor.

Eine generelle Asketisierung des höheren Klerus scheint damit in Hippo Regius gescheitert. Eine umfassende „Heiligkeit“ (*sanctitas*), die für Augustinus mit dem Versprechen, Kleriker zu sein, verbunden war und eine asketische Lebensführung nach monastischem Vorbild verlangt hätte (neben Enthaltsamkeit auch den Verzicht auf persönliches Eigentum)⁵³, wird aufgegeben⁵⁴. Unter-

⁵¹ Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1573).

⁵² Dt. Übers.: A. Zumkeller.

⁵³ Vgl. Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1573): *Sic et clericus duas res professus est, et sanctitatem et clericatum: Interius sanctitatem; nam clericatum propter populum suum deus imposuit cervicibus ipsius, cui magis onus est quam honor.*

⁵⁴ Vgl. Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1573): *Qui hoc non vult, habeat libertatem: Sed videat utrum habere possit felicitatis aeternitatem.*

schiedliche Konzeptionen des geistlichen Amtes zwischen asketisch gesinnten Bischöfen und dem Klerus sowie den Gemeinden treten deutlich zu Tage.

Rund einhundert Jahre nach Augustinus ruft Fulgentius von Ruspe am Ende seines Lebens, um das Jahr 533, den Klerus seiner Bischofsstadt zusammen und entschuldigt sich bei ihm für seine strikte, oft raue Art, eine asketische Disziplin einzufordern:

*Ego, fratres, animarum vestrarum salutem prospiciens, molestus apud vos forsitan et difficilis extiti; et ideo, obsecro vos, ut ignoret mihi quisquis aliquid dolet. Et si forsitan severitas nostra modum transgressa est debitum, orate ne mihi hoc dominus imputet ad peccatum*⁵⁵.

Brüder, aus Sorge für Euer Seelenheil habe ich mich bei Euch vielleicht unangenehm und mürrisch gezeigt. Und deshalb bitte ich Euch, dass mir ein jeder, der hierunter gelitten hat, verzeihen möge. Wenn meine Strenge das geschuldete Maß einmal überschritten hat, bitte ich, dass es der Herr mir nicht zur Sünde anrechne.

Fulgentius von Ruspe und seine Klostergründungen liefern ein zweites Beispiel für Widerstände gegen die Asketisierung des Klerus.

Ferrandus, der Biograph des Fulgentius, schildert detailliert die verschiedenen monastischen Gründungen seines Lehrers in Nordafrika und auf Sardinien. Das Leben in den Klöstern war, so wurde im Kapitel zum Aufbau der Klerikerklöster dargestellt⁵⁶, asketisch organisiert: Zeiten der geistigen und körperlichen Arbeit wurden vorgeschrieben, Formen üppiger Kleidung und des Luxus untersagt⁵⁷.

Auf Widerstände innerhalb des Klerus deuten vor allem zwei Indizien: einerseits die Ereignisse um den Tod des Fulgentius, andererseits eine eher knappe Nachricht in seiner Vita.

Zunächst zu den Ereignissen um Fulgentius' Tod: Das Klerikerkloster von Ruspe bleibt letztlich Episode, seinen Gründer überlebt es nicht wesentlich⁵⁸. Denn bereits über die Nachfolge des Fulgentius entbrennen Konflikte zwischen Klerikern und Laien, die sich zunächst nicht auf einen gemeinsamen Kandidaten einigen können. Vor allem die Laien drängen auf einen Asketen auf dem Bischofsstuhl und stoßen damit auf Widerstände innerhalb des Klerus⁵⁹.

55 Ferrand. *vit. Fulg.* 28, 6–8 (137 Lapeyre).

56 Vgl. o. S. 189–193.

57 Vgl. Ferrand. *vit. Fulg.* 27, 10–15 (129 Lapeyre).

58 Vgl. König, *Amt* 180.

59 Vgl. o. S. 193.

Unmittelbar nach dem Tod des asketischen Bischofs kommt es also zu einer Abwendung von der asketischen Ausrichtung des Klerus, bei der sich die Gegner der Asketisierung behaupten können.

Ein zweites Indiz ist eine eher kurze Nachricht in der Vita selbst. Im Anschluss an die Schilderung der Organisation des Klerikerklusters durch Fulgentius schreibt Ferrandus, wohl um die Entschiedenheit der asketischen Intention seines Lehrers zu dokumentieren:

*Aliquantos inquietos verbis, aliquantos verberibus coercebat, quos culpa manifesta flagellari coegerat*⁶⁰. Einige Unruhige züchtigte er (scil. Fulgentius) mit Worten, andere mit Schlägen, die eine offenkundige Schuld zu maßregeln gezwungen hatte.

Fulgentius sieht sich auch im Klerikerkloster von Ruspe mit einer Opposition konfrontiert; nicht alle Kleriker übernehmen die asketische Lebensweise. Einige *inquieti*, „Unruhige“, die sich der zuvor geschilderten monastischen Lebensweise in Arbeit und Gebet widersetzen oder doch zu entziehen suchen⁶¹, müssen vom Bischof gemäßregelt werden, sowohl mit Worten als auch mit körperlichen Strafen.

Die Beispiele des Augustinus und des Fulgentius von Ruspe verdeutlichen, dass die Asketisierung des Klerus auch in der konkreten Gemeindesituation Konflikten ausgesetzt ist. Teilweise lehnen die betroffenen Kleriker selbst, teilweise aber auch die Bischöfe und Laien eine asketische Disziplinierung ab. Bei Augustinus kommt es bereits zu Lebzeiten zu einer ernüchterten Aufweichung der Disziplin; bei der Gestaltung des Tagesablaufs räumt er seinen Klerikern eine größere Freiheit ein und erhebt keine allgemeine Verpflichtung mehr, auf Privateigentum zu verzichten und im Klerikerkloster zu leben. Augustinus schreibt: „Wer auch immer das (scil. das asketische Leben im Klerikerkloster) nicht will, soll dazu die Freiheit haben: aber er soll doch sehen, ob er damit die ewige Glückseligkeit erlangen kann“ (*Qui hoc non vult, habeat libertatem: sed videat utrum habere possit felicitatis aeternitatem*)⁶²⁶³.

60 Ferrand. *vit. Fulg.* 27, 14–16 (129 Lapeyre).

61 *Inquietus* bezieht sich hier wohl auf den Verstoß gegen die äußere Ordnung und kirchliche Disziplin; vgl. Leo M. *ep.* 109, 2 (PL 54, 1015): *Superbi autem et inquieti* (scil. monachi), *qui sacerdotum contemptu et iniuriis gloriantur*, (...) sowie V. Reichmann, Art. *inquietus*: ThLL 7 (1934–1964) 1804–1807, hier 1806.

62 Aug. *serm.* 355, 4, 6 (PL 39, 1573).

63 Aug. *serm.* 356, 14 (PL 39, 1380) droht freilich Klerikern, die nicht auf Privateigentum verzichten und asketisch leben wollen, trotz der zunächst freigestellten Lebensform erneut an, sie aus der Klerikerliste zu streichen.

Bei Fulgentius finden sich ebenfalls Indizien für Widerstände. Die Schwierigkeiten seiner Nachfolge verdeutlichen eindrücklich, dass die asketischen Versuche weit davon entfernt sind, allgemein akzeptiert zu sein, sondern vielmehr vom Einfluss einzelner Persönlichkeiten abhängig sind.

5 Zusammenfassung

Widerstände gegen die Asketisierung des Klerus zeigen sich im Bereich theologischer Auseinandersetzungen, des Kirchenrechts und der Pastoral. Sie sind sicher kein Randphänomen, sondern, wie besonders die Belege der kirchlichen Disziplin zeigen, im gesamten Römischen Reich verbreitet.

Gerade an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, als im Rahmen der klerikalen Sexualethik Forderungen einer allgemeinen Enthaltensamkeitsverpflichtung für höhere Kleriker immer breiter und entschiedener erhoben werden, wird offenbar auch der theologische Diskurs über die Frage angefacht und, wie David Hunter bilanziert, „hotly disputed“⁶⁴. Disziplin und Theologie stimulieren sich gegenseitig.

In der theologischen Auseinandersetzung prägen die jeweiligen Argumentationen stereotype Motive und Muster aus, die nur teilweise auf unmittelbare Abhängigkeiten zurückzuführen sind. Die Gegner einer Asketisierung des Klerus berufen sich bevorzugt auf das Alte Testament, Nachrichten über Priester-genealogien⁶⁵ und die Pastoralbriefe; auch die grundsätzliche kirchliche Position, der zufolge die Ehe ein Gut ist, führt zu der These, dass der eheliche Vollzug den Kultdienern nicht verwehrt werden könne⁶⁶.

Ambrosius, Siricius und Innozenz von Rom – und ihre Erwiderungen stehen beispielhaft für weitere – weisen demgegenüber darauf hin, dass sich die Priester bereits im Alten Testament während der Zeit ihres Dienstes enthalten mussten und ihnen nur in Zeiten der Dienstbefreiung der eheliche Umgang gestattet gewesen sei. Tendenziell seien damit auch die alttestamentlichen Priester einer Enthaltensamkeitsverpflichtung unterlegen, die bei den christlichen Priestern und Diakonen aufgrund der Permanenz ihres Dienstes nur ausgeweitet worden sei⁶⁷.

In der Disziplin zeigt sich, dass Widerstände gegen die Asketisierung in einzelnen Bereichen des antiken Klerikerrechts besonders stark verbreitet gewe-

64 Hunter, *Marriage* 214.

65 Vgl. etwa 1 Chron. 24, 1–19.

66 Vgl. etwa Ambrosiast. *quaest. test.* 127, 35 (CSEL 50, 414 Souter).

67 Vgl. etwa Sir. *ep.* 1, 7 (96–98 Zechiel-Eckes).

sen sind. Hierzu zählen die klerikale Sexualethik (Enthaltsamkeitsverpflichtung, Digamie und Syneisaktenwesen), das Verhalten im öffentlichen Raum (Berufswelt, Schauspiele, Kneipen und Magie) sowie das Finanz- und Wirtschaftsgebaren. Die diesbezüglichen Bestimmungen sind besonders zahlreich. So wie das gesamte antike Klerikerrecht als Versuch einer Asketisierung des Klerus interpretierbar ist, so lassen die steten Wiederholungen einzelner Bestimmungen konkrete, möglicherweise massive Widerstände gegen eine Asketisierung erkennen.

Diese zeigen sich auch im dritten Bereich, der Pastoral. An zwei ausgewählten Beispielen wurden konkrete Widerstände gegen die Asketisierung untersucht. Die Klerikerklöster von Hippo Regius und Ruspe sind Konflikten ausgesetzt, sowohl im Klerus selbst als auch bei den Bischöfen und Laien der Gemeinde. Bei Augustinus und Fulgentius führen sie zu Aufweichungen der asketischen Forderungen bzw. zum Ende der Institution selbst.

Widerstände gegen eine Asketisierung des Klerus lassen sich somit in unterschiedlichen Bereichen nachweisen: Theologie, Disziplin und Pastoral. Sie werden von unterschiedlichen Gruppen getragen: Bischöfe, Kleriker und Laien, bei denen auch unterschiedliche Konzeptionen des Klerus angenommen werden können. Inwieweit die Widerstände von einander abhängig sind, lässt sich aus den Quellen nur schwer erschließen. Möglicherweise sind sie Teil einer „anti-asketischen“ Strömung im Christentum, die sich in der Spätantike im Rahmen einer Verhältnisbestimmung unterschiedlicher christlicher Lebensformen artikuliert und durch die zahlreichen asketischen Programmschriften des 4. und 5. Jahrhunderts nur allzu leicht verdeckt wird⁶⁸.

68 Vgl. mit einem Überblick über frühchristliche und spätantike Widerstände gegen die Durchsetzung asketischer Ideale Hunter, *Marriage*.

Schluss und Weiterführung

Die vorliegende Studie untersuchte die Asketisierung des Klerus unter drei Perspektiven: den Konzepten, der Disziplin und der Pastoral klerikaler Askese. Ein abschließendes Kapitel ging Indizien für Widerstände gegen die Asketisierung nach.

Die Untersuchung nahm ihren Ausgang von der besonders an der Martins-Darstellung des Sulpicius Severus zu beobachtenden Konkurrenzsituation zwischen Mönchtum und Klerus, die die kirchlichen Amtsträger im Zuge der Ausprägung eines asketischen Leitideals ab dem 4. Jahrhundert veranlasst, selbst eine asketisch-verzichtsvolle Lebensform zu übernehmen. Im Vergleich mit christlichen (männlichen wie weiblichen) Asketen drohte der Klerus, an Ansehen und wohl auch an Einfluss zu verlieren. Vor diesem Hintergrund fordert beispielsweise die in ihrer Zuschreibung umstrittene Dekretale *Ad Gallos episcopos* (Autorschaft: Damasus oder Siricius?¹) von höheren Klerikern eine enthaltsame Lebensform ein und formuliert:

Denn mit welcher Schamröte wagte es ein Bischof oder Priester, einer Witwe oder Jungfrau Unberührtheit und Enthaltensamkeit zu predigen oder zu raten, das Lager rein zu halten, wenn er selbst eher darauf aus ist, für die Welt Kinder zu zeugen als für Gott?²

Die Kritik an einem dem Luxus und der Ausschweifung ergebenen Klerus gehört zu den typischen Merkmalen zeitgenössischer Klerikerkritik. In einer berühmt gewordenen Beschreibung spottet etwa Hieronymus über den römischen Klerus seiner Zeit:

Andere finden sich, und da rede ich von Leuten meines Standes, die deshalb nach der Priester- und Diakonatswürde streben, damit sie ungestörter Frauen besuchen können. Ihre einzige Sorge ist der Anzug, das feine Parfüm, ein Schuh, der nicht wie ein Blasebalg am Fuße schlottert. Mit einer Brennschere kräuseln sie ihre Haare, an den Fingern glänzen Ringe. Gehen sie auf der Straße, so treten sie kaum auf, damit ihre Füße nicht

¹ Vgl. Hornung, *Kommentar* 267–283.

² Sir. ep. 10, 2, 5 (SVigChr 73, 32 Duval): *Quo enim pudore viduae aut virgini ausus est episcopus vel presbyter integritatem vel continentiam praedicare, vel suadere castum cubile servare, si ipse saeculo magis insistit filios generare quam deo?*; dt. Übers.: H.-J. Sieben; zur umstrittenen Frage der Zuschreibung des römisch-bischöflichen Schreibens vgl. Hornung, *Kommentar* 267–283.

vom Straßenkot bespritzt werden. Wenn man sie sieht, dann möchte man sie eher für Freier als für Geistliche halten. Für einige besteht die ganze Lebensbeschäftigung darin, sich mit Namen, Wohnung und Lebensart vornehmer Frauen bekanntzumachen³.

Hieronymus' Darstellung lässt den Neid desjenigen erkennen, der in Rom bei der Neubesetzung des römischen Bischofsstuhls übergangen worden ist. Sie ist sicher keine objektive Beschreibung. Die Wahrnehmung jedoch, dass der Klerus allzu oft unasketisch und „weltmäßig“ lebte, prägt auch das Urteil anderer spätantiker Quellen⁴. Sie steht im Hintergrund, wenn ab dem 4. Jahrhundert eine Asketisierung des Klerus in Konzipierung, Disziplin und Pastoral angestrebt wird.

Konzepte klerikaler Askese finden sich in der patristischen Literatur vermehrt ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts⁵. Im Rahmen dieser Studie wurden für den kirchlichen Osten Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus sowie für den kirchlichen Westen Ambrosius, Augustinus, Caesarius von Arles und Gregor der Große untersucht. Aus den „Konzepten“ gingen Fehlentwicklungen im zeitgenössischen Klerus hervor: Luxus, Geldsucht und Habgier kennzeichnen den kirchlichen Stand⁶. Das Mönchtum erscheint demgegenüber durch seine Ausrichtung auf Gott und seine verzichtsvolle Lebensweise als Ideal christlichen Lebens.

Die Konzepte klerikaler Askese lassen deutlich erkennen, dass der Klerus der monastischen Askese zu entsprechen hat. Diese wird gleichwohl nicht einfach übertragen, sondern adaptiert: Die Ausrichtung auf die Transzendenz und auf Gott vollzieht sich jetzt nicht mehr notwendig in monastischer Abgeschiedenheit, sondern in der Welt. Die schwierigeren Rahmenbedingungen machen den Kleriker zu einem neuen idealen Asketen, so zumindest der Antiochener Johannes Chrysostomus, aus dem ein neuer Führungsanspruch des Amtes abgeleitet wird⁷.

3 Hieron. *ep.* 22, 28 (CSEL 54, 185 Hilberg): *Sunt alii – de mei ordinis hominibus loquor –, qui ideo ad presbyterium et diaconatum ambiunt, ut mulieres licentius videant. Omnis his cura de vestibus, si bene oleant, si pes laxa pelle non folleat. Crines calamistri vestigio rotantur, digiti de anulis radiant et, ne plantas umidior via spargat, vix inprimunt summa vestigia. Tales cum videris, sponsos magis aestimato quam clericos. Quidam in hoc omne studium vitamque posuerunt, ut matronarum nomina, domos moresque cognoscant*; dt. Übers.: L. Schade.

4 Vgl. Dockter, *Klerikerkritik* 19–48 mit Einzelnachweisen.

5 Vgl. für die vorkonstantinische Zeit bereits Cypr. *ep.* 1 (CCL 3B, 1–5 Diercks).

6 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 3, 9, 12–27 (SC 272, 162 Malingrey) sowie Dockter, *Klerikerkritik*.

7 Vgl. Joh. Chrys. *sac.* 6, 2 (SC 272, 306–308 Malingrey).

Zeitgenössische Askesevorstellungen, die im Mönchtum zwar als verwirklicht angesehen werden, aber bei einzelnen Autoren auch außermonastischen, philosophischen Einfluss erkennen lassen, werden auf den Klerus übertragen, neu geformt und dabei grundsätzlich transformiert. Durchgängige Motive sind die klerikale Reinheit, Heiligkeit und ein engelgleiches Leben; personale Vorbilder sind Jesus Christus und Paulus, zu deren Nachahmung aufgefordert wird.

In der Disziplin klerikaler Askese waren verschiedene Bereiche zu differenzieren: eine klerikale Ehe- und Sexualethik, Normen über das Äußere und gesellschaftliche Auftreten, die Beteiligung am öffentlichen Leben und das Finanz- und Wirtschaftsgebaren. Der höhere Klerus soll enthaltsam leben, nicht digam sein und auch mit keiner Syneisakte zusammenwohnen; vom öffentlichen Raum und der Welt soll er sich zurückziehen⁸, den Wochenmarkt und das Forum meiden⁹ und sich auf den Kult und das Geistige konzentrieren¹⁰.

Die verschiedenen und überaus diversen Bestimmungen der Synoden und römisch-bischöflichen Schreiben fordern eine klerikale Lebensweise ein, die von Enthaltung, Verzicht und Distanzierung geprägt ist. Asketische, nicht notwendig monastische Elemente sind deutlich.

Die Folge ist eine stärkere, auch ostentative Abgrenzung des Klerus als Stand. Er unterscheidet sich über seine enthaltsame Lebensform (zumindest die höheren Kleriker), über den Habitus (u. a. Kleidung und Frisur) sowie über die Trennung von öffentlichen Bereichen von anderen Formen des christlichen Lebens, von Laien und auch Mönchen. Die Disziplin klerikaler Askese trägt, zumindest ihrem Anspruch nach¹¹, zu einer Konturierung des Klerus in einer Abgrenzung nach Außen bei und ist seiner umfassenden Asketisierung verpflichtet. Das gesamte Klerikerrecht kann unter diesem Leitgedanken subsumiert werden.

Die Pastoral klerikaler Askese ermöglichte Einblicke in die Übertragung asketischer Leitvorstellungen in den Bereich einzelner Gemeinden. Neben der Einzelaskese mancher Kleriker werden ab dem 4. Jahrhundert an verschiede-

8 Vgl. Stat. eccl. ant. 28 (CCL 148, 171f. Munier): *Clericus per plateas et andronas certa et maxime officii sui necessitate ambulet*; Conc. Narbon. vJ. 589 cn. 3 (CCL 148A, 254 de Clercq): *Nam et hoc secundum prischorum censura canonum finitum est, ut nullus clericus, subdiaconus, diaconus vel presbiter in plateis resideat; certe nec in plateis stare et fabulis diversis commisci* sowie Noethlichs, *Anspruch* 15.

9 Vgl. Stat. eccl. ant. 34 (CCL 148, 172 Munier): *Clericus, qui non pro emendo aliquid in nundinis vel in foro deambulat, ab officio suo degradetur*.

10 Vgl. Conc. Carthag. IV: CCL 149, 346 Munier.

11 Zum Verhältnis von antikem Kirchenrecht und kirchlicher Pastoral vgl. Hornung, *Kirchenrecht* 72–85.

nen Orten sog. Klerikerklöster etabliert, in denen der Klerus zu einer asketischen und, wie die Beispiele erkennen ließen, monastischen Lebensform verpflichtet wird. Klerikerklöster sind vor allem im Westen der Kirche verbreitet; Nachrichten stammen aus Italien, Gallien und Nordafrika. Die asketisch-monastische Kasernierung wird damit sicher nicht zum Regelfall, wie die ältere Forschung glaubte¹²; einzelne Klerikerklöster scheinen ihren Gründer nicht wesentlich überdauert zu haben.

Über die bevorzugte Zuweisung freiwerdender Bischöfsstühle an monastisch lebende Kleriker aber kommt ihnen eine gewisse Bedeutung für die Popularisierung asketischer Ideale auch im Gesamtklerus zu. Bischöfe, die einem Klerikerkloster entstammen und dort an eine asketische Lebensweise herangeführt worden sind, übertragen diese in andere kirchliche Regionen¹³.

Ließen die ersten drei Teile der vorliegenden Arbeit die Asketisierung des Klerus als einen insgesamt kontinuierlichen Prozess erscheinen, in dessen Verlauf der Klerus in Konzipierung, Disziplin und Pastoral zu einer asketischen Lebensweise geführt wird, so wies das fünfte Kapitel auf gegenläufige Tendenzen hin. Die Durchsetzung der Asketisierung ist Widerständen ausgesetzt, die vor allem im Klerus selbst ihren Ursprung haben. Theologische Auseinandersetzungen, disziplinäre Konflikte und Störungen der asketischen Lebensweise sind zu verzeichnen: Die Schreiben römischer Bischöfe sowie die Traktate des Ambrosius und des Ambrosiaster zeigen, dass Gegner und Befürworter der Enthaltsamkeitsverpflichtung für höhere Kleriker Schriftargumente zur Stützung ihrer jeweiligen Position heranziehen und in einen Diskurs treten¹⁴; die stete Einschärfung einzelner Normen (bes. der Ehe- und Sexualethik) auf verschiedenen Synoden lässt erkennen, dass die kirchliche Disziplin nicht durchgesetzt werden kann¹⁵, und die Auflösung einzelner Klerikerklöster macht auf ganz konkrete Probleme der Asketisierung aufmerksam¹⁶. Die Widerstände sind vielfältig; aufgrund der schwierigen Überlieferung sind sie gleichwohl heute oft nur noch indirekt zu erschließen.

Die ab dem 4. Jahrhundert zu beobachtende Asketisierung ist ein komplexer Prozess, der hier hinsichtlich der zugrundeliegenden Konzepte, der Disziplin und Pastoral untersucht wurde. In seinem Verlauf kommt es zu einer Neukonzipierung des Klerus und des Bischofs an der Spitze. Auf die Professionalisierung

12 Vgl. u. a. Bertram, *Vita* 45.

13 Vgl. Zacherl, *Vita* 393–395. 398–409.

14 Vgl. o. S. 209–217.

15 Vgl. o. S. 217 f.

16 Vgl. o. S. 219–224.

des Klerus an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert folgt die ideelle und praktische Asketisierung in nachkonstantinischer Zeit.

Im 4. Jahrhundert lässt sich nach der sog. konstantinischen Wende und mit der zunehmenden Privilegierung des Christentums ein gestiegenes Interesse am Klerus und am Bischofsamt erkennen:

The emperor, the holy man, and the bishop. These were the most powerful and evocative figures in late antiquity¹⁷.

Die Position des Bischofs musste im Verhältnis zu anderen öffentlichen Funktionen und Ämtern beschrieben und inhaltlich gefüllt werden, gerade in dem Maße, wie seine Stellung auch gesellschaftlich an Bedeutung gewann.

Gleichzeitig wird ab dem 4. Jahrhundert offenbar mehr und mehr deutlich, dass es Fehlentwicklungen im Klerus gibt. Die behandelten Pastoralsschriften und die zahlreichen kirchendisziplinären Bestimmungen dieser Zeit sind hierfür ein sicheres Indiz; sie gehen einher mit Widerständen und Formen einer expliziten Ablehnung der asketischen Neuausrichtung des Klerus. Hieronymus schreibt, dass nicht alle Bischöfe Bischöfe seien und sich manche einer klerikalen, d. h. asketischen, Lebensweise verschlossen¹⁸. Gerade diese aber ist Voraussetzung für das gesellschaftliche Ansehen und die Akzeptanz des Klerus und besonders des Bischofs an seiner Spitze. Sulpicius' Darstellung der Ereignisse um Martins Bischofswahl machte diese Verbindung offenkundig.

Vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Anfragen, offenkundiger Fehlformen und der Verpflichtung zu einer verzichtsvollen Lebensform, die mit der Durchsetzung eines asketischen Leitideals im spätantiken Christentum korrespondiert, wird der Klerus und ganz besonders der Bischof ab dem 4. Jahrhundert neu konzipiert. Die Asketisierung zeigt sich in Verzichtübungen und einer geistig-kontemplativen Ausrichtung. Der ideale Bischof wird zu einem „heiligen Mann“. Hagiographische Schriften haben nicht mehr das Leben der Märtyrer, sondern der Bischöfe¹⁹ zum Gegenstand²⁰. Sie – und nicht die Märtyrer oder Mönche – werden als christliches Leitideal propagiert. Der drohende Ansehensverlust wird geradezu umgekehrt, indem der Klerus für die zeitgenössische Askeseeströmung geöffnet wird. Reinheits- und Heiligkeitsvorstellungen erlangen eine große Bedeutung, aus denen kultische und ethische Anforderungen an den Klerus abgeleitet werden.

¹⁷ Rapp, *Bishops* 3.

¹⁸ Vgl. Hieron. *ep.* 14, 9 (CSEL 54, 57 Hilberg): *Non omnes episcopi episcopi*.

¹⁹ Vgl. u. a. Paul. *Med. vit. Ambr.* (Pellegrino); Possid. *vit. Aug.* (Pellegrino).

²⁰ Vgl. Rapp, *Bishops* 41 sowie Elm, *Macht* 50–54.

Eine Konsequenz der asketischen Neukonzipierung des Klerus ist innerkirchlich eine stärkere Abgrenzung von nichtklerikalischen Lebensformen, von Laien und Mönchen²¹. Gerade im Zusammenhang der Enthaltensamkeitsforderung für den höheren Klerus findet sich dieses Motiv wiederholt.

Ambrosius hält fest, dass die Priester und Leviten, die in der Kirche täglich Aufgaben versehen müssten, sich ihrer Frauen enthalten sollten, da doch schon dem einfachen Volk im Alten Bund als Vorbereitung zum Opfer die Enthaltensamkeit auferlegt worden sei²². Und mit der paulinischen Forderung: „Enthaltet euch von einander, damit ihr frei seid für das Gebet“ (1 Cor. 7, 5) verlangt der römische Bischof Siricius von den höheren Klerikern Enthaltensamkeit und schreibt: „Wenn also schon den Laien Enthaltensamkeit befohlen wird, damit ihre Bitten erhört werden können, um wieviel mehr muss dann freilich der Priester zu jeder Zeit bereit sein, sicher hinsichtlich seiner Reinheit, damit er nicht gezwungenermaßen das Opfer darbringt oder tauft“²³.

Verschiedene Textzeugnisse lassen erkennen, dass an den Klerus hinsichtlich des Lebenswandels höhere Anforderungen als an den Laienstand gestellt werden²⁴. Eine Zweistufenethik prägt sich aus, über die der Führungsanspruch des Klerus sichtbar und habituell markiert wird²⁵.

In Auslegung zu 1 Tim. 3, 2 hält der Ambrosiaster fest:

-
- 21 Zum Verhältnis von Klerikern, Mönchen und Laien in der Spätantike vgl. auch Faivre, *Laïcs*; ders., *Laie* 847–851.
- 22 Ambr. *off.* 1, 50, 249 (CCL 15, 92 Testard): *Si in figura tanta observantia, quanto in veritate! Disce, sacerdos atque levita, quid sit lavare vestimenta tua, ut mundum corpus celebrandis exhibeas sacramentis. Si populus sine ablutione vestimentorum suorum prohibebatur accedere ad hostiam suam, tu illotus mente pariter et corpore audes pro aliis supplicare, audes aliis ministrare?*
- 23 Sir. *ep.* 5, 9 (CCL 149, 61 f. Munier): *Si ergo laicis abstinencia imperatur, ut possint deprecantes audiri, quanto magis sacerdos utique omni momento paratus esse debet, munditiae puritate securus, ne aut sacrificium offerat aut baptizare cogatur*; vgl. Innoc. *ep.* 2, 9, 12 (PL 20, 476 f.): *Nam si Paulus ad Corinthios scribit, dicens: Abstinete vos ad tempus, ut vacetis orationi, et hoc utique laicis praecipit: Multo magis sacerdotes, quibus et orandi et sacrificandi iuge officium est, semper debebunt ab huiusmodi consortio abstinere.*
- 24 Vgl. Ambr. *ep. extra coll.* 14, 64 (CSEL 82, 3, 269 Zelzer): *Aut quid interesset inter populum et sacerdotem si isdem astringerentur legibus? Debet praeponderare vita sacerdotis sicut praeponderat gratia; nam qui alios praeceptis suis ligat debet ipse legitima praecepta in se custodire*; Hieron. *adv. Iovin.* 1, 34 (PL 23, 270).
- 25 Auch an Klerikerkinder werden höhere ethische Anforderungen gestellt; vgl. Conc. Carthag. III: CCL 149, 332 Munier: *Ut filii sacerdotum vel clericorum spectacula saecularia non exhibeant, sed ne spectent, quandoquidem ab spectando etiam omnes laici prohibeantur; semper enim Christianis omnibus hoc interdictum est, ut ubi blasphemiae sunt non accedant.*

Einer Frau Mann. Wie sehr es auch nicht verboten ist, eine zweite Ehefrau zu haben, so muss doch einer, der des Bischofsamts würdig ist, wegen der Erhabenheit des Standes auch das Erlaubte verachten, weil er besser sein muss als die übrigen²⁶.

Der Bischof soll sich von den Laien sichtbar unterscheiden. Seine Askese (hier der Verzicht auf eine zweite Ehe) ist Ausdruck der *sublimitas ipsius ordinis*, der „Erhabenheit seines Standes“²⁷.

Zentrale Forderungen der Asketisierung werden demnach mit einer Abgrenzung des Klerus von den Laien begründet. Enthaltensamkeit und Verzicht sind die äußeren Merkmale, die den Klerus sichtbar von den anderen Christgläubigen differenzieren sollen. Eine schärfere Abgrenzung und Hierarchisierung werden intendiert²⁸, gerade angesichts einer aufgrund von Fehlformen angefragten Position des zeitgenössischen Klerus²⁹.

Die Asketisierung des Klerus ist ein komplexer Prozess, der sich besonders ab dem 4. Jahrhundert beobachten lässt und weit über eine bislang in der Forschung angenommene „Monastisierung“ hinausgeht.

Die Konzepte, die Disziplin und die Pastoral klerikaler Askese lassen sich bei aller Diversität einer einheitlichen Grundintention zuordnen: einer verzichtsgeprägten, geistigen Neukonzipierung des Klerus angesichts innerkirchlicher und gesellschaftlicher Anfragen, die weit über eine bloße Enthaltensamkeitsverpflichtung hinausgeht und eine umfassende Asketisierung intendiert. Der Prozess bedeutet eine weitere Differenzierung christlicher Lebensformen und ein hierarchisches Auseinandertreten der unterschiedlichen Stände. Der Kleriker und der Bischof an der Spitze werden zeitgenössischen Konzepten entsprechend zu den idealen „Heiligen“ der Spätantike konstruiert, bei denen – ganz vergleichbar antiken Konzeptionen des Philosophen – eine enge Entsprechung von asketischer Lehre und Lebensform angenommen bzw. eingefordert wird³⁰. Die Dokumente lassen das Ideal und das Konstrukt der Asketisierung erken-

26 Ambrosiast. in 1 Tim. 3, 2 (CSEL 81, 3, 265 Vogels): *Unius uxoris virum. Quamvis secundam numero uxorem non sit habere prohibitum, ut tamen quis dignus ad episcopatum sit, etiam licita debet spernere propter sublimitatem ipsius ordinis, quia ceteris melior debet esse (...).*

27 Vgl. Hieron. adv. Iovin. 1, 34 (PL 23, 270): *Episcopus et presbyter et diaconus non sunt meritum nomina, sed officiorum. Nec dicitur: Si quis episcopatum desiderat, bonum desiderat gradum; sed bonum opus desiderat, quod in maiori ordine constitutus possit, si velit, occasionem exercendarum habere virtutum.*

28 Zur Askese als Mittel der innerkirchlichen Hierarchisierung vgl. auch Feichtinger, *Homo* 26.

29 In Bezug auf Siricius vgl. auch Hunter, *Marriage* 218 f.

30 Vgl. zu diesem Gedanken Hadot, *Exercices*.

nen, dem die Wirklichkeit – wie sich ansatzweise aus der kirchlichen Disziplin ergibt – sicher nicht entsprochen hat.

In enger ideengeschichtlicher Verbindung mit dem Konzept der Asketisierung stehen Reinheits- und Sakralitätsvorstellungen sowie verschiedene Konzepte christlicher Nachfolge. Sie wurden auch im Rahmen dieser Studie immer wieder thematisiert, ohne eigens erörtert werden zu können. Auch wenn in jüngerer Zeit zur kultischen Reinheit im antiken Christentum eine grundlegende Monographie vorgelegt wurde³¹, stehen neuere Forschungen zu den Themen der Sakralität und Nachfolge bzw. Nachahmung Christi aus. Von ihrer Erarbeitung sind weitere Impulse für die altertumswissenschaftliche Sozial- und Institutionengeschichte (u. a. über den Klerus) zu erwarten.

³¹ Vgl. Weckwerth, *Reinheit*.

Literaturverzeichnis

1 Wörterbücher

Blaise, A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Paris 1954.

Lampe, G.W.H., *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1961.

Liddell, H.G. / Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford ¹⁰1996.

2 Quellenverzeichnis

2.1 Griechisch-Römisch

Cicero, *De officiis* = M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia fasc. 48, 1–123; hrsg. von C. Atzert, Leipzig ⁴1963.

Codex Iustinianus, *Corpus iuris civilis* 2; hrsg. von P. Krueger, Berlin ¹²1959.

Codex Theodosianus, *Theodosiani libri xvi cum constitutionibus Sirmondianis*; hrsg. von P. Krueger / Th. Mommsen, Berlin ³1962 = *Theodosiani libri xvi cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes* 1, 2, 27–906.

Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 1–6; hrsg. von F. Vogel / C.Th. Fischer, Stuttgart ³1888–1906 (Bd. 6: L. Dindorf, Leipzig 1867–1868).

Historia Augusta, *Scriptores historiae Augustae* 1²–2; hrsg. von E. Hohl, Leipzig 1955. 1927 = BSGRT.

Homerus, *Homeri opera*; hrsg. von D.B. Monro / Th.W. Allen, Oxford ³1954.

Lex Iulis municipalis, *Fontes iuris Romani antiquae* 1, 102–110; hrsg. von C.G. Bruns, Tübingen ⁷1909.

Novellae Iustiniani, *Corpus iuris civilis* 3; hrsg. von R. Schoell / G. Kroll, Dublin ¹⁰1972.

Suetonius, *De vita Caesarum* = C. Suetoni Tranquilli opera 1; hrsg. von M. Ihm, Stuttgart 1964 = BSGRT.

2.2 Christlich

Acta Andreae = CCApocr. 6, 442–549; hrsg. von J.-M. Prieur, Turnhout 1989.

Acta Johannis = CCApocr. 1, 160–315; hrsg. von E. Junod / J.-D. Kaestli, Turnhout 1983.

Acta Pauli et Theclae = AAAP 1, 235–272; hrsg. von R.A. Lipsius, Darmstadt 1959 (dt. Übers.: E. Hennecke / W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* 2, Tübingen ⁶1999, 193–243).

Acta Thomae = AAAP 2, 2, 99–291; hrsg. von R.A. Lipsius / M. Bonnet, Darmstadt 1959.

Actus Petri cum Simone = AAAP 1, 45–103; hrsg. von R.A. Lipsius, Darmstadt 1959 (dt.

- Übers.: E. Hennecke / W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* 2, Tübingen 1999, 243–289).
- Ambrosiaster, *Commentarius in epistulas Pauli* = CSEL 81, 1–3; hrsg. von H.I. Vogels, Wien 1966/1969.
- Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi testamenti* 127 = CSEL 50; hrsg. von A. Souter, Wien 1908.
- Ambrosius, *De officiis ministrorum* = CCL 15; hrsg. von M. Testard, Turnhout 2000 (dt. Übers.: J.E. Niederhuber, *Des Heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften* [BKV² 32], Regensburg 1917; Komm.: M. Testard, *Saint Ambrose. Les devoirs* 1–2, Paris 1984/1992; I.J. Davidson, *Ambrose. De officiis. Introduction, Text and Commentary* 1–2, Oxford 2008).
- Ambrosius, *De virginibus* = FlorPatr 31; hrsg. von O. Faller, Bonn 1933.
- Ambrosius, *De virginitate* = PL 16, 279–316.
- Ambrosius, *Epistulae* = CSEL 82, 1; hrsg. von O. Faller, Wien 1968.
- Ambrosius, *Epistulae extra collectionem servatae* = CSEL 82, 3, 145–295. 302–311; hrsg. von M. Zelzer, Wien 1982.
- Ambrosius, *Epistularum liber decimus* = CSEL 82, 3, 3–140; hrsg. von M. Zelzer, Wien 1982 (dt. Übers. [ep. 14 (63)]: A. Merkt [Hrsg.], *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Darmstadt 2008, 165 f.).
- Athanasius, *Vita Antonii* = SC 400; hrsg. von G.J.M. Bartelink, Paris 1994 (dt. Übers.: P. Gemeinhardt, *Athanasius von Alexandrien. Vita Antonii / Leben des Antonius* [FC 69], Freiburg 2018).
- Augustinus, *Confessiones* = CCL 27; hrsg. von L. Verheijen, Turnhout 1981.
- Augustinus, *De bono coniugali* = CSEL 41, 187–231; hrsg. von I. Zycha, Wien 1900.
- Augustinus, *De civitate dei* = CCL 47 f.; hrsg. von B. Dombart / A. Kalb, Turnhout 1955.
- Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* = CSEL 90; hrsg. von J.B. Bauer, Wien 1992 (dt. Übers.: E. Rutzenhöfer, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum / Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer. Zweisprachige Ausgabe* [Augustinus Opera Werke 25], Paderborn 2004).
- Augustinus, *De opere monachorum* = CSEL 41, 531–595; hrsg. von I. Zycha, Wien 1900.
- Augustinus, *De sancta virginitate* = CSEL 41, 235–302; hrsg. von I. Zycha, Wien 1900.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 1–150 = CCL 38–40; hrsg. von D.E. Dekkers / I. Fraipont, Turnhout 1956.
- Augustinus, *Epistulae* = CSEL 34, 1 f. 44. 57 f.; hrsg. von A. Goldbacher, Wien 1895. 1898. 1904. 1911. 1923.
- Augustinus, *Praeceptum* = *La règle de Saint Augustin* 1, 417–437; hrsg. von L. Verheijen, Paris 1967.
- Augustinus, *Retractationes* = CCL 57; hrsg. von A. Mutzenbecher, Turnhout 1984.
- Augustinus, *Sermones* = PL 38–39, 1718 (dt. Übers.: A. Zumkeller, *Das Mönchtum des Hei-*

- ligen Augustinus* [Cass. 11], Würzburg 21968; H. Drobner, "Für euch bin ich Bischof". *Die Predigten Augustins über das Bischofsamt* [*Sermones* 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396]. *Einleitung und Übersetzung*, Würzburg 1993).
- Augustinus, *Sermones genuini codicis Guelferbytani* = *Miscellanea Agostiniana* 1, 441–585; hrsg. von G. Morin, Rom 1930.
- Basilus Caesariensis, *Constitutiones asceticae* = PG 31, 1321–1428.
- Basilus Caesariensis, *Epistulae* [= ep.] = *Saint Basile Lettres* 1–3 (CUFr 132. 149. 148); hrsg. von Y. Courtonne, Paris 1957/1966 (dt. Übers.: W.-D. Hauschild, *Basilus von Caesarea, Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert* 1–3 [BGrL 32. 3. 37], Stuttgart 1990/1973/1993).
- Breviarium Hipponense [= Brev. Hippon.] = CCL 149, 23–53; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones* = CCL 103 f.; hrsg. von G. Morin, Turnhout 21953.
- Chromatius, *Sermones* = CCL 9A, 3–182; hrsg. von R. Étaix / J. Lemarié, Turnhout 1974.
- Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* [= qu. div. salv.] = GCS Clem. Alex. 3, 159–191; hrsg. von O. Stählin / L. Früchtel / U. Treu, Berlin 21970 (dt. Übers.: O. Stählin, *Welcher Reiche wird gerettet werden* [BKV² 8], München 1934, 227–280).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* [= strom.] = GCS Clem. Alex. 2 f.; hrsg. von O. Stählin / L. Früchtel / U. Treu, Berlin 41985/21970 (dt. Übers.: O. Stählin, *Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie* [Stromateis] [BKV² 17–20], München 1936/1938).
1. Clemensbrief = SC 167; hrsg. von A. Jaubert, Paris 1971 (dt. Übers.: F. Zeller, *Die Apostolischen Väter* [BKV² 35], München 1914, 17–69).
- Coelestinus Romanus, *Epistulae* = PL 50, 417–558.
- Concilium Agathense vJ. 506 [= Agath.] = CCL 148, 192–212; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Concilium Andegavense vJ. 453 [= Andegav.] = CCL 148, 137–139; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Concilium Antiochense vJ. 341 [= Antioch.] = *Ioannis Scholastici synagoga L titulorum*; hrsg. von V.N. Benešević, München 1937.
- Concilium Arausicanum vJ. 441 [= Araus.] = CCL 148, 78–93; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Concilium Arelatense vJ. 314 [= Arelat.] = CCL 148, 3–25; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Concilium Aspasii Episcopi vJ. 551 [= Aspas.] = CCL 148A, 163–165; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Aurelianense vJ. 511 [= Aurelian.] = CCL 148A, 4–19; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Aurelianense vJ. 538 [= Aurelian.] = CCL 148A, 114–130; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.

- Concilium Autissiodorense vJ. 585/603 [= Autissiod.] = CCL 148A, 265–272; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Barcinonense vJ. 540 [= Barcin.]; hrsg. von J. Vives, Barcelona 1963, 53 f.
- Concilium Caesaraugustanum vJ. 380 [= Caesar.] = CCH 4, 291–296; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1984.
- Concilium, Canones in causa Apiarii = CCL 149, 101–148; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Carthaginense vJ. 345/348 [= Carthag.] = CCL 149, 3–10; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Carthaginense vJ. 390 [= Carthag.] = CCL 149, 12–19; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Carthaginense III [= Carthag.] = CCL 149, 329–341; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Carthaginense IV [= Carthag.] = CCL 149, 343–354; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Carthaginense V [= Carthag.] = CCL 149, 355–359; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Carthaginense vJ. 525 [= Carthag.] = CCL 149, 255–282; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Chalcedonense vJ. 451 [= Chalced.] = *Ioannis Scholastici synagoga L titularum*; hrsg. von V.N. Benešević, München 1937.
- Concilium Claremontanum vJ. 535 [= Clarem.] = CCL 148A, 105–112; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Eliberitanum [= Eliberit.] = CCH 4, 233–268; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1984.
- Concilium Epaonense vJ. 517 [= Epaon.] = CCL 148A, 22–37; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Gerundense vJ. 517 [= Gerund.] = CCH 4, 283–290; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1984.
- Concilium Ilerdense vJ. 546 [= Ilerd.] = CCH 4, 297–311; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1984.
- Concilium Laodicense (4. Jh.) [= Laod.] = *Ioannis Scholastici synagoga L titularum*; hrsg. von V.N. Benešević, München 1937.
- Concilium Latunense vJ. 673/675 [= Latun.] = CCL 148A, 315–317; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Leudegarii episcopi augustodunensis vJ. 663/680 [= Leudegarii] = CCL 148A, 318–320; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Matisconense vJ. 581/583 [= Matiscon.] = CCL 148A, 223–230; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Matisconense vJ. 585 [= Matiscon.] = CCL 148A, 238–250; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.

- Concilium Narbonense vJ. 589 [= Narbon.] = CCL 148A, 254–257; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Neocaesariense vJ. 319 [= Neocaes.] = *Ioannis Scholastici synagoga I. titulorum*; hrsg. von V.N. Benešević, München 1937.
- Concilium Nicaenum vJ. 325 [= Nicaen.] = *Syntagma XIV titulorum sine scholiis* 1, 83–93; hrsg. von V.N. Benešević, St. Petersburg 1906.
- Concilium Quinisextum vJ. 691/692 [= Trullan.] = *Discipline general antique* (2^e/9^e s.) 1, 1 (Fontes 9), 101–241; hrsg. von P.P. Joannou, Rom 1962 (dt. Übers.: H. Ohme, *Concilium Quinisextum / Das Konzil Quinisextum* [FC 82], Turnhout 2006).
- Concilium, Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta [= Reg. Eccl. Carthag. Excerpta] = CCL 149, 173–247; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Thelense vJ. 418 [= Thelen.] = CCL 149, 58–64; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Concilium Toletanum vJ. 400 [= Tolet.] = CCH 4, 323–344; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1984.
- Concilium Toletanum vJ. 531 [= Tolet.] = CCH 4, 345–366; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1984.
- Concilium Toletanum vJ. 589 [= Tolet.] = CCH 5, 49–159; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1992.
- Concilium Toletanum vJ. 655 [= Tolet.] = CCH 5, 487–514; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 1992.
- Concilium Toletanum vJ. 683 [= Tolet.] = CCH 6, 217–267; hrsg. von G. Martínez Díez / F. Rodríguez, Madrid 2002.
- Concilium Turonense vJ. 461 [= Turon.] = CCL 148, 143–148; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Concilium Turonense vJ. 567 [= Turon.] = CCL 148A, 176–194 (Canones); hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Vasense vJ. 529 [= Vas.] = CCL 148A, 77–81; hrsg. von C. de Clercq, Turnhout 1963.
- Concilium Veneticum vJ. 461/491 [= Venet.] = CCL 148, 150–157; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Cyprianus, *De habitu virginum* = CCL 3F, 283–320; hrsg. von L. Ciccolini, Turnhout 2016 (dt. Übers.: J. Baer, *Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate* [BKV² 34], München 1934).
- Cyprianus, *Epistulae* = CCL 3B/C; hrsg. von G.F. Diercks, Turnhout 1994/1996.
- Epistula sancti Lupi et sancti Eufronii episcoporum = CCL 148, 140f.; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Eusebius, *Chronik* [= chron.] = GCS Eus. 7; hrsg. von R. Helm, Berlin 1956.
- Eusebius, *Historia ecclesiastica* [= h.e.] = GCS Eus. 2, 1–3; hrsg. v. E. Schwartz / Th. Mommsen, Leipzig 1903/1909 (dt. Übers.: Ph. Haeuser, *Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte* [BKV² Eus. 2], München 1989).

- Ferrandus Carthaginensis, *Vita Fulgentii Ruspensis*; hrsg. von G.-G. Lapeyre, Paris 1929 (dt. Übers.: L. Kozelka, *Das Leben des hl. Fulgentius von Diakon Ferrandus von Karthago* [BKV² 9], München 1934).
- Gelasius Romanus, *Epistolae = Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*; hrsg. von A. Thiel, Braunsberg 1868, 287–510.
- Gregorius Magnus, *Dialogi* = SC 251. 260. 265; hrsg. von A. de Vogüé / P. Antin, Paris 1978/1980.
- Gregorius Magnus, *Epistolae* = CCL 140. 140A; hrsg. von D. Norberg, Turnhout 1982.
- Gregorius Magnus, *Expositiones in librum primum regum* = CCL 144; hrsg. von P. Verbraken, Turnhout 1963.
- Gregorius Magnus, *In evangelia homiliae* = CCL 141; hrsg. von R. Étaix, Turnhout 1999.
- Gregorius Magnus, *In Ezechielem homiliae* = CCL 142; hrsg. von M. Adriaen, Turnhout 1971.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* = CCL 143. 143A. 143B; hrsg. von M. Adriaen, Turnhout 1979/1985.
- Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* = SC 381f.; hrsg. von B. Judic / F. Rommel / Ch. Morel, Paris 1992.
- Gregorius Magnus, *Synodica* = Epistula 1, 24 = MGH Ep. 1, 28–37; hrsg. von P. Ewald / L.M. Hartmann, Berlin 1957.
- Gregorius Nazianzenus, *Carmina historica* [= carm.] = PG 37, 969–1600.
- Gregorius Nazianzenus, *De vita sua* [= vit. sua]; hrsg. von Ch. Jungck, Heidelberg 1974 = WKLGS.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 1–3 = SC 247; hrsg. von J. Bernardi, Paris 1978 (dt. Übers.: Ph. Haeuser, *Des heiligen Bischofes Gregor von Nazianz Reden* [BKV² 59], München 1928).
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 20–23 = SC 270; hrsg. von J. Mossay / G. Lafontaine, Paris 1980.
- Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* = MGH Script. Merov. 1, 1, 1–537, hrsg. von B. Krusch / W. Levison, Hannover ²1951.
- Hieronymus, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* = PL 23, 193–216.
- Hieronymus, *Adversus Iovinianum* = PL 23, 221–352.
- Hieronymus, *Adversus Vigilantium* = CCL 79C; hrsg. von J.-F. Feiertag, Turnhout 2005 (dt. Übers.: L. Schade, *Des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte historische, homiletische und dogmatische Schriften* [BKV² 15], München 1914, 303–323).
- Hieronymus, *Commentarii in Daniele prophetam* = PL 25, 491–584.
- Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem prophetam* = CCL 75; hrsg. von F. Glorie, Turnhout 1964.
- Hieronymus, *De viris illustribus*; hrsg. von A. Ceresa-Gastaldo, Florenz 1988 = BPat.
- Hieronymus, *Epistolae* = CSEL 54–56; hrsg. von I. Hilberg, Wien 1910/1918 (dt. Übers.:

- L. Schade, *Des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe* 1–2 [= BKV² 16. 18], München 1936 f.).
- Hieronymus, *Tractatus in psalmos* = CCL 78, 3–447; hrsg. von G. Morin, Turnhout ²1958.
- Hieronymus, *Vita Hilarionis* = SC 508, 212–299; hrsg. von E.M. Morales / P. Leclerc, Paris 2007.
- Hormisdas Romanus, *Epistulae = Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*; hrsg. von A. Thiel, Braunsberg 1868, 741–1006.
- Ignatius Antiochenus, *Epistulae* [hier: = ad Polyc.] = *The Apostolic Fathers* 1–2; hrsg. von B.D. Ehrmann, London 2003 (dt. Übers.: F. Zeller, *Die Apostolischen Väter* [BKV² 35], München 1914, 107–156).
- Innocentius Romanus, *Epistulae* = PL 20, 463–612 (dt. Übers.: H.-J. Sieben, *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum / Die ältesten Papstbriefe* 2 [FC 58, 2], Freiburg 2014, 368–571).
- Isidorus Hispalensis, *Origines* 1f.; hrsg. von W.M. Lindsay, Oxford 1911.
- Julianus Pomerius, *De vita contemplativa* = PL 59, 415–520.
- Iustinus Martyr, *Apologia maior* [= apol. 1] = PTS 38, 31–133; hrsg. von M. Marcovich, Berlin 1994.
- Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* = CSEL 17, 1–231; hrsg. von M. Petschenig / G. Kreuz, Wien ²2004.
- Johannes Chrysostomus, *Contra eos qui subintroductas habent* [= subintrod.]; hrsg. von J. Dumortier, Paris 1955, 44–94.
- Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* = SC 272; hrsg. von A.-M. Malingrey, Paris 1980 (dt. Übers.: A. Naegle, *Des Hl. Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus sechs Bücher über das Priestertum* [BKV² 27], München 1916; M. Fiedrowicz, *Johannes Chrysostomus. De sacerdotio, Über das Priestertum*, Föhren-Linden 2013).
- Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae* 1–32 [= in Rom. hom.] = PG 60, 391–682.
- Johannes Chrysostomus, *In epistulam 1 ad Timotheum homiliae* [= in 1Tim. hom.] = PG 62, 501–600.
- Johannes Chrysostomus, *In Matthaenum homilia* 1–90 [= in Mt. hom.] = PG 57, 13–58, 794.
- Johannes Chrysostomus, *In s. martyrem Ignatium* [= in Ignat.] = PG 50, 587–596.
- Johannes Chrysostomus, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* [= quod reg. fem. cohab. non deb.]; hrsg. von J. Dumortier, Paris 1955, 95–137.
- Johannes Chrysostomus (?), *In secundum adventum Christi* [= advent.] = PG 59, 619–628.
- Lactantius, *Divinae institutiones* = Divinarum institutionum libri septem 1–4; hrsg. von E. Heck / A. Wlosok, München / Berlin 2005–2011 = BSGRT.
- Leo Magnus, *Epistulae* = PL 54, 593–1218.
- Martinus Bracarensis, *Capitula ex orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordi-*

- nata atque collecta* = *Martini episcopi Bracarensis opera omnia* 123–144; hrsg. von C.W. Barlow, London 1950.
- Maximus Taurinensis, *Sermones* = CCL 23; hrsg. von A. Mutzenbecher, Turnhout 1962.
- Pseudo-Maximus Taurinensis, *Sermones* = CCL 23; hrsg. von A. Mutzenbecher, Turnhout 1962.
- Pseudo-Maximus Taurinensis, *Sermones appendicis* = PL 57, 843–916.
- Minucius Felix, *Octavius*; hrsg. von B. Kytzler, Stuttgart 1992.
- Origenes, *Contra Celsum* [= c. Cels.] = GCS Orig. 1. 2, 1–293; hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1899 (dt. Übers.: P. Koetschau, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus* [BKV² 52 f.], München 1926/1927).
- Origenes, *De oratione* [= or.] = GCS Orig. 2, 297–403; hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1899.
- Origenes, *Expositio in proverbias* [= prov. exp.] = PG 17, 161–252.
- Origenes, *In Leviticum homilia* 1–16 [= in Lev. hom.] = GCS Orig. 6, 280–507; hrsg. von W.A. Baehrens, Leipzig 1920.
- Origenes, *In Matthaeum libri* [= in Mt.] = GCS Orig. 10; hrsg. von E. Klostermann, Leipzig 1935.
- Paulinus Mediolanensis, *Vita Ambrosii*; hrsg. von M. Pellegrino, Rom 1961.
- Possidius Calamensis, *Vita Augustini*; hrsg. von M. Pellegrino, Alba 1955 (dt. Übers.: W. Geerlings, *Possidius. Vita Augustini* [Augustinus Opera Werke], Paderborn 2005).
- Rufinus, *Apologia adversus Hieronymum* = CCL 20, 37–123; hrsg. von M. Simonetti, Turnhout 1961.
- Salvianus Massiliensis, *Ad ecclesiam* = SC 176, 138–345; hrsg. von G. Lagarrigue, Paris 1971.
- Siricius Romanus, *Epistula* 1 = MGH Studien und Texte 55; hrsg. von K. Zechiel-Eckes, Hannover 2013.
- Siricius Romanus, *Epistula* 5 = CCL 149, 59–63; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1974.
- Siricius Romanus, *Epistula* 10 = SVigChr 73; hrsg. von Y.-M. Duval, Leiden 2005.
- Siricius Romanus, *Epistulae* = PL 13, 1131–1196 (dt. Übers.: H.-J. Sieben, *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum / Die ältesten Papstbriefe* 2 [FC 58, 2], Freiburg 2014, 302–349).
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* [= h. e.] = GCS NF 1; hrsg. von G.Ch. Hansen, Berlin 1995.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica* [= h. e.] = GCS NF 4; hrsg. von J. Bidez / G.Ch. Hansen, Berlin 1995 (dt. Übers.: G.Ch. Hansen, *Sozomenos. Historia ecclesiastica / Kirchengeschichte* [FC 73, 1–4], Turnhout 2004).
- Statuta ecclesiae antiqua [= Stat. eccl. ant.] = CCL 148, 164–188; hrsg. von Ch. Munier, Turnhout 1963.
- Sulpicius Severus, *Vita Martini* = SC 133, 248–345; hrsg. von J. Fontaine, Paris 1967 (frz. Komm.: J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin* 2–3 [SC 134 f.], Paris 1968–1969; dt. Übers.: P. Bihlmeyer, *Die Schriften des Sulpicius Severus über den Heiligen Martinus. Bischof von Tours* [BKV² 20], München 1914, 1–53).

- Tertullianus, *De exhortatione castitatis* = CCL 2, 1015–1035; hrsg. von A. Kroymann, Turnhout 1954 (dt. Übers.: K.A.H. Kellner, *Tertullians private und katechetische Schriften* [BKV² 7], München 1912, 325–346).
- Tertullianus, *De monogamia* = CCL 2, 1227–1253; hrsg. von E. Dekkers, Turnhout 1954.
- Traditio Apostolica [= Trad. Apost.] = SC 11^{bis}; hrsg. von B. Botte, Paris 1984.
- Vita Caesarii Arelatensis = *Sancti Caesarii Arelatensis opera omnia* 2, 296–345; hrsg. von G. Morin, Maretioli 1942.
- Zeno Veronensis, *Tractatus* = CCL 22; hrsg. von B. Löfstedt, Turnhout 1971.
- Zosimus Romanus, *Epistulae* = PL 20, 642–686 (dt. Übers.: H.-J. Sieben, *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum / Die ältesten Papstbriefe* 2 [FC 58, 2], Freiburg 2014, 573–653).

3 Sekundärliteratur

- Achelis, H., *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum 7. Kapitel des 1. Korintherbriefs*, Leipzig 1902.
- Alexander, D.C., *Augustine's early theology of the church. Emergence and implications (386–391)* (PatSt 9), New York u. a. 2008.
- Angenendt, A., Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze. 10.–16. Aprile 1980* 1 (SSAM 28), Spoleto 1982, 169–226.
- Angenendt, A., „Mit reinen Händen“. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese: *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, Festschr. F. Prinz*, Stuttgart 1993, 297–316.
- Antin, P., Saint Jérôme: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* (Théol [P] 49), Paris 1961, 191–199.
- Arbandt, S. / Macheiner, W., Art. Gefangenschaft: RAC 9 (1976) 318–345.
- Arbesmann, R., Art. Fasten: RAC 7 (1969) 447–493.
- Atkin, J.W., The „officia“ of St. Ambrose's „De officiis“: JECS 19 (2011) 49–77.
- Auf der Maur, I., *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus* (Par. 14), Freiburg 1959.
- Ausbüttel, F.M., *Die Verwaltung der Städte und Provinzen im spätantiken Italien* (EHS.G 343), Frankfurt a. M. 1988.
- Babut, E.Ch., *St. Martin de Tours*, Paris 1912.
- Baltrusch, E., *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit* (Vestigia 41), München 1988.
- Baltrusch, E., Art. Luxus II (Luxuskritik): RAC 23 (2010) 711–738.
- Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 1²–5, Freiburg 1913/1932.
- Baumann, N., *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus* (Pat. 21), Frankfurt a. M. 2009.

- Baur, Ch., *Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus*: ThGl 20 (1928) 26–41.
- Baus, K., *Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius* (Theoph. 35), Berlin.
- Beck, H.G.J., *The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century* (AnGr 51), Rom 1950.
- Becker, M., *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius. De officiis* (Chrêsis 4), Basel 1994.
- Behr, J., *Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford 2000.
- Beierwaltes, W., *Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffs in der frühchristlichen Theologie: Pietas, Festschr. B. Kötting* (JAC.E 8), Münster 1980, 15–29.
- Berger, K., *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*: ANRW 2, 25, 2 (1984) 1034–1432.
- Bergman, J., *Art. Askese I*: TRE 4 (1979) 195–198.
- Berton, R., *Abraham dans le De officiis ministrorum d' Ambroise*: RevSR 54 (1980) 311–322.
- Bertram, J., *Vita communis. The common life of the secular clergy*, Leominster 2009.
- Bianchi, U., *Art. Askese I*: LThK³ 1 (1993) 1074–1077.
- Bickel, E., *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin. Eine kulturgeschichtliche Studie*: NJKA 19 (1916) 437–474.
- Boelens, M., *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 139*, Paderborn 1968.
- Borgman, M.W., *The common life among clerics in the writings of St. Augustine of Hippo and ecclesiastical legislation* (CLSt 459), Washington, DC 1968.
- Bosch, D., *Die Bedeutung der Askese für die Wissenschaftslehre Max Webers*, Diss. Bonn 1962.
- Boularand, E., *Le sacerdoce mystère de crainte et d'amour chez saint Jean Chrysostome*: BLE 72 (1971) 3–36.
- Brändle, R., *Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformator, Märtyrer*, Stuttgart 1999.
- Brändle, R. / Jegher-Bucher, V., *Art. Johannes Chrysostomus I*: RAC 18 (1998) 426–503.
- Brakke, D., *Athanasius and the politics of asceticism*, Oxford 1995.
- Breitenbach, A., *Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im Paidagogos des Klemens von Alexandrien*: JAC 45 (2002) 24–49.
- Broudéhoux, J.-P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* (ThH 2), Paris 1970.
- Brown, P., *Augustine of Hippo. A biography*, London 1967.
- Brown, P., *The rise and function of the holy man in late antiquity*: JRS 61 (1971) 80–101.
- Brown, P., *The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity*, Chicago 1981.
- Brown, P., *The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

- Brown, P., The rise and function of the holy man in Late Antiquity, 1971–1997: J ECS 6 (1998) 353–376.
- Brown, P., *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, München 2000.
- Bultmann, R., Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Ph. 97 (1948) 1–36.
- Burrus, V., Chastity as autonomy. Women in the stories of Apocryphal Acts: Semeia 38 (1986) 101–117.
- Burrus, V., *Chastity as autonomy. Women in the stories of Apocryphal Acts* (SWR 23), Lewiston 1987.
- Burrus, V., *The sex lives of saints. An erotics of ancient hagiography*, Philadelphia 2004.
- Cain, A., *Jerome and the monastic clergy. A commentary on letter 52 to Nepotian, with an introduction, text and translation* (SVigChr 119), Leiden 2013.
- Cancik, H., Reinheit und Enthaltsamkeit in der römischen Philosophie und Religion: F. v. Lilienfeld (Hrsg.), *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung* (Oik. 6), Erlangen 1977, 1–15.
- Castelli, E., Virginité and its meaning for women's sexuality in Early Christianity: JFSR 2 (1986) 61–88.
- Cecire, R.C., *Enkratism. Early christian ascetic extremism*, Lawrence 1985.
- Chadwick, H., Art. Enkratieia: RAC 5 (1962) 343–365.
- Christophe, P., *Cassien et Césaire. Prédicateurs de la morale monastique* (RSSR.M), Gembloux 1969.
- Chrysos, E., Die angebliche „Nobilitierung“ des Klerus durch Kaiser Konstantin den Großen: Hist. 18 (1969) 119–128.
- Clark, E.A., Sexual politics in the writings of John Chrysostom: AT hR 59 (1977) 3–20.
- Clark, E.A., *Reading renunciation. Asceticism and scripture in early christianity*, Princeton 1999.
- Clark, E.A., „Spiritual reading“. The profit and peril of figurative exegesis in early Christian asceticism: P. Allen / R. Canning / L. Cross (Hrsg.), *Prayer and spirituality in the Early Church* 1, Everton Park 2000, 251–274.
- Collins, R.J.H., Art. Fulgentius: TRE 11 (1983) 723–727.
- Congar, Y., Ordinations invitus, coactus de l'église antique au canon 214: ders. (Hrsg.), *Droit ancien et structures ecclésiales*, London 1982, 169–197.
- Consolino, F.E., *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV–VI* (Koin. 4), Neapel 1979.
- Courcelle, P., L'enfant et les „sorts bibliques“: VigChr 7 (1953) 194–220.
- Courcelle, P., Art. Divinatio: RAC 3 (1957) 1235–1251.
- Coyle, J.K., *Augustine's „De moribus ecclesiae catholicae“. A study of its work, its composition and its sources* (Par. 25), Freiburg, Schw. 1978.
- Coyle, J.K., Monastic Terminology in Augustine's *De moribus ecclesiae catholicae*: StPat 16 (1985) 497–500.
- Coyle, J.K., Art. *Moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum* (De-): AugL 4, 1f. (2012) 82–88.

- Crouzel, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Paris / Bruges 1963.
- Crouzel, H., L'imitation et la „suite“ de Dieu dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques: JAC 21 (1978) 7–41.
- Crouzel, H. / Mühlenkamp, Ch., Art. Nachahmung (Gottes): RAC 25 (2013) 525–565.
- Dassmann, E., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (MBTh 29), Münster 1965.
- Dassmann, E., Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie: ders. (Hrsg.), *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8), Bonn 1994, 96–113.
- Dassmann, E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
- Dassmann, E., *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter* (Standorte in Antike und Christentum 1), Stuttgart 2010.
- Dassmann, E. / Schöllgen, G., Art. Haus 11 (Hausgemeinschaft): RAC 13 (1986) 801–905.
- D'Auria, M., „Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia“. Il corretto modo di camminare secondo Ambrogio: *Debita dona, Festschr. I. Gualandri*, Neapel 2008, 437–459.
- Davidson, I.J., Ambrose's De officiis and the intellectual climate of the late fourth century: VigChr 49 (1995) 313–333.
- Davies, S.L., *The revolt of the widows. The social world of the apocryphal acts*, Carbondale 1980.
- Decker, A., *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandria*, Innsbruck 1936.
- De Clercq, V.C., Art. Eusèbe: DHGE 15 (1963) 1477–1483.
- Demacopoulos, G.E., *A monk in shepherd's clothing. Pope Gregory I and the asceticizing of pastoral direction*, Chapel Hill 2001.
- Demacopoulos, G.E., *Gregory the Great. Ascetic, Pastor, and first man of Rome*, Notre Dame 2015.
- Derda, H.-J., *Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*, Köln 1992.
- Dereine, Ch., Art. Chanoines: DHGE 12 (1953) 353–405.
- De Wet, C.L., The priestly body. Power-discourse and identity in John Chrysostom's De sacerdotio: R&T 18 (2011) 135–141.
- Dietrich, J., Knowledge and virtue in the Regula pastoralis of Gregory the Great. Development of Christian argumentation for the Late Sixth century: Journal of Late Antiquity 8 (2015) 136–167.
- Dihle, A., Art. Demut: RAC 3 (1957) 735–778.
- Dihle, A., Art. Gerechtigkeit: RAC 10 (1978) 233–360.
- Dihle, A., Art. Heilig: RAC 14 (1988) 1–63.
- Dockter, H., *Klerikerkritik im antiken Christentum*, Göttingen 2013.
- Dodaro, R., Augustin als Asket und Mönch: V.H. Drecoll (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 232–237.

- Dörries, H., Erneuerung des kirchlichen Amts im vierten Jahrhundert. Die Schrift De sacerdotio des Johannes Chrysostomus und ihre Vorlage, die Oratio De fuga sua des Gregor von Nazianz: B. Moeller / G. Ruhbach (Hrsg.), *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien*, Tübingen 1973, 1–46.
- Domagalski, B., Art. Ordines minores: RAC 26 (2015) 398–459.
- Domagalski, B. / Mühlenkamp, Ch., Art. Pfarrei: RAC 27 (2017) 456–492.
- Doyle, E.D., Augustin als Bischof. Visitor und Richter: V.H. Drecoll (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 218–224.
- Drecoll, V.H., Art. Imitatio: AugL 3 (2004–2010) 519–525.
- Drecoll, V.H. / Kudella, M., *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011.
- Dürig, W., Art. Dignitas: RAC 3 (1957) 1024–1035.
- Dunn, G.D., Widows and other women in the pastoral ministry of Cyprian of Carthage: Aug. 45 (2005) 295–307.
- Dunn, M., *The emergence of monasticism. From the desert fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2000.
- Duval, N., Art. Hippo Regius: RAC 15 (1991) 442–466.
- Eck, E., Der Einfluß der konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. und 5. Jahrhundert: Chiron 8 (1978) 561–585.
- Eckstein, F. / Waszink, J.H., Art. Amulett: RAC 1 (1950) 397–411.
- Elm, E., *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten* (SHCT 109), Leiden 2003.
- Elm, S., Die Bedeutung von Augustinus' Konzept des Christus iustus und iustificans für den spätantiken Asketen als Bischof: J. Mehlhausen (Hrsg.), *Recht, Macht, Gerechtigkeit* (VWGTh 14), Gütersloh 1998, 192–201.
- Elm, S., The diagnostic gaze. Gregory of Nazianzus' theory of orthodox priesthood in his orations 6 De pace and 2 Apologia De fuga sua: dies. / É. Rebillard / A. Romano (Hrsg.), *Orthodoxie, Christianisme, histoire / Orthodoxy, Christianity, history* (CEFR 270), Rom 2000, 83–100.
- Elm, S., *Virgins of God. The making of asceticism in Late Antiquity*, Oxford 2004.
- Erler, M. / Tanaseanu-Döbler, I., Art. Platonismus: RAC 27 (2017) 837–955.
- Escolan, Ph., *Monachisme et église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle* (ThH 109), Paris 1999.
- Esteban Cruzado, J.M., La virginidad cristiana en Cipriano de Cartago: EDST 63 (2015) 173–245.
- Evans, R.G., *The thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986.
- Faivre, A., *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clerical* (ThH 40), Paris 1977.
- Faivre, A., *Les laïcs aux origines de l'église* (Chrétiens dans l'histoire), Paris 1984.
- Faivre, A., Art. Clericus (clericatus): AugL 1 (1986–1994) 1011–1022.

- Faivre, A., Art. Kleros (κλήρος): RAC 21 (2006) 65–96.
- Faivre, A., Art. Laie (λαϊκός, laicus): RAC 22 (2008) 826–853.
- Fascher, E., Der göttliche Lehrer bei Clemens Alexandrinus: *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, Festschr. E. Klostermann* (TU 77), Berlin 1961, 193–207.
- Fehrle, E., *Die kultische Keuschheit im Altertum* (RVV 6), Gießen 1910.
- Feichtinger, B., Quid est autem homo aliud quam caro ...? (Tert. adv. Marc. 1, 24). Aspekte spätantiker Körperlichkeit: JAC 50 (2007) 5–33.
- Feine, H.E., *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln 1972.
- Ferguson, J., *Clement of Alexandria*, New York 1974.
- Feulner, R., *Clemens von Alexandrien. Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken* (BaThS 31), Frankfurt a. M. 2006.
- Fiedrowicz, M., *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke* (RQ.S 50), Rom 1995.
- Flint, V.I.J., *The rise of magic in early medieval Europe*, Oxford 1991.
- Floryszczak, S., *Die Regula pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (STAC 26), Tübingen 2005.
- Fontaine, J., Art. Martin v. Tours: LThK³ 6 (1997) 1427 f.
- Frank, K.S., ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (BGAM 26), Münster 1964.
- Frank, K.S., Actio und contemplatio bei Gregor dem Großen: TThZ 78 (1969) 283–295.
- Frank, K.S., Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche: ZKG 82 (1971) 145–166.
- Frank, R.M., An Etymology of ΑΓΙΟΣ in a work of Caesarius of Arles: Tr. 8 (1952) 387–389.
- Fredouille, J.-C., Art. Lebensform: RAC 22 (2008) 993–1025.
- Frenschkowski, M., Art. Magie: RAC 23 (2010) 857–957.
- Frenschkowski, M., *Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld* (Standorte in Antike und Christentum 7), Stuttgart 2016.
- Friedländer, L., *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine* 1–4, Leipzig 101922.
- Fürst, A., Art. Origenes: RAC 26 (2015) 460–567.
- Fuhrer, Th., *Augustinus* (Klassische Philologie kompakt), Darmstadt 2004.
- Fuhrer, Th., Augustinus von Hippo: Ch. Riedweg / Ch. Horn / D. Wyrwa (Hrsg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* 5, 2 (Die Philosophie der Antike 5), Basel 2018, 1672–1750.
- Gain, B., *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330–379)* (OCA 225), Rom 1985.
- Gassmann, P., *Der Episkopat in Gallien im 5. Jahrhundert*, Bonn 1977.
- Gaudemet, J., *L'église dans l'empire Romain (IV^e–VI^e siècles)* (HDIEO 3), Paris 1958.
- Gaudemet, J., *La formation du droit séculier et du droit de l'église aux 4^e et 5^e siècles* (Publications de l'Institut de Droit Romain de l'Université de Paris 15), Paris 1979.

- Gautier, F., *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze* (BEHE.R 114), Turnhout 2002.
- Geerlings, W., Zur exegetischen Methode des Ambrosiaster: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, Festschr. E. Dassmann (JAC.E 23), Münster 1996, 444–449.
- Gessel, W.M., Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen: *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge*, Festschr. G. Schwaiger, St. Ottilien 1990, 17–36.
- Geyer, C.-F., Das Böse in der Perspektive von Christentum und Neuplatonismus: PhJ 98 (1991) 233–250.
- Gibaut, J. St., *The cursus honorum. A study of the origins and evolution of sequential ordination* (PatSt 3), New York 2000.
- Graf, F., *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994.
- Greeley, D.L., John Chrysostom, On the priesthood. A model for service: StPatr 22 (1989) 121–128.
- Greer, R.A., Who seeks for a spring in the mud? Reflections on the ordained ministry in the fourth century: R.J. Neuhaus (Hrsg.), *Theological education and moral formation* (Encounter series 15), Grand Rapids 1992, 22–55.
- Greschat, K., Art. Lucretia: RAC 23 (2010) 596–603.
- Gribomont, J., Art. Askese IV. Neues Testament und Alte Kirche: TRE 4 (1979) 204–225.
- Grieser, H., Mönchisches Leben nach Johannes Chrysostomus: ESJ 8 (2002) 235–245.
- Griffe, E., A propos du canon 33 du concile d'Elvire: BLE 74 (1973) 142–145.
- Groß, K., Art. Gravitas: RAC 12 (1983) 752–779.
- Grote, A.E.J., *Anachorese und Zönobium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens* (Historische Forschungen 23), Stuttgart 2001.
- Grote, A.E.J., *Optimi viri sanctissimique*. Augustins Konzept einer Synthese von Askese und Pastoral in *De moribus* 1, 65–80. Eine Replik auf manichäische Kritik: *In search of truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, Festschr. J. van Oort (NHS 74), Leiden 2011, 441–461.
- Grote, A.E.J., Art. Monachus: AugL 4 (2012) 43–57.
- Gryson, R., *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle* (RSSR.H), Gembloux 1970.
- Guilloux, P., L'ascétisme de Clément d'Alexandrie: RAM 3 (1922) 282–300.
- Guinot, J.-N., L'apport des panégyriques de Jean Chrysostome à une définition de l'évêque modèle: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma 1996) 2 (SEAug 58), Rom 1997, 395–421.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987.
- Haensch, R., Römische Amtsinhaber als Vorbilder für Bischöfe des 4. Jahrhunderts?:

- L. de Blois u. a. (Hrsg.), *The representation and perception of Roman imperial power* (Impact of Empire 3), Amsterdam 2003, 117–136.
- Haensch, R., Die Rolle der Bischöfe im 4. Jahrhundert. Neue Anforderungen und neue Antworten: Chiron 37 (2007) 153–181.
- Hamman, A.-G., Ascèse et virginité à Carthage au III^e siècle: *Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer* (SAC 48), Citta del Vaticano 1992, 503–514.
- Hardman, O., *The ideals of asceticism. An essay in the comparative study of religion*, London 1924.
- Harmening, D., *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchung zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- Hauschild, W.-D., Christentum und Eigentum. Zum Problem eines altkirchlichen „Sozialismus“: ZEE 16 (1972) 34–49.
- Hauschild, W.-D., Art. Basilius von Caesarea: TRE 5 (1980) 301–313.
- Hays, Ch.M., Resumptions of Radicalism. Christian Wealth Ethics in the Second and Third Centuries: ZNW 102 (2011) 261–282.
- Hefele, C.J., von, *Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet* 1–4, Freiburg ²1873–1879.
- Heid, S., *Der Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West*, Paderborn ³2003.
- Heinzelmann, M., *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (Beihefte der Francia 5), München 1976.
- Heither, Th., David (Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 5), Münster 2012.
- Heither, Th. / Reemts, Ch., Abraham (Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 1), Münster 2005.
- Herrmann-Otto, E., *Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz* (Europäisches Forum 2), Bern 1980.
- Hiltbrunner, O., Die Schrift „De officiis ministrorum“ und ihr ciceronisches Vorbild: Gym 71 (1964) 174–189.
- Hörle, G.H., *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien. Geistliche Bildungs-ideale und Bildungseinrichtungen vom 6. bis zum 9. Jahrhundert* (FThSt 13), Freiburg 1914.
- Hofer, A., The reordering of relationships in John Chrysostom's „De sacerdotio“: Aug. 51 (2011) 451–471.
- Hofer, A., *Christ in the life and teaching of Gregory of Nazianzus* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2013.
- Hoffmann, A., Art. Los: RAC 23 (2010) 471–510.
- Hoffmann, A. / Vultaggio, C. / Neuber, C., Art. Orakel: RAC 26 (2014) 206–350.
- Hofmann, F., *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933.

- Holze, H., *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia* (FKDG 48), Göttingen 1992.
- Horn, Ch., Art. Pflicht: RAC 27 (2016) 544–552.
- Hornung, Ch., *Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom* (JAC.KR 8), Münster 2011.
- Hornung, Ch., Kirchenrecht als Konstruktion von Wirklichkeit. Überlegungen zum Ort des Rechts in der Alten Kirche: JAC 56/57 (2013–2014) 72–85.
- Hornung, Ch., *Apostasie im spätantiken Christentum. Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral (4.–7. Jahrhundert n. Chr.)* (SVigChr 138), Leiden 2016.
- Hornung, Ch., Kreativität im antiken Kirchenrecht? Rechtsschöpfungen auf antiken Synoden und in Schreiben römischer Bischöfe: ders. / D. Höink / A. Sanders (Hrsg.), *Neues finden – Neues schaffen. Studien und Interviews zu Kreativität in Wissenschaft und Kunst*, Paderborn 2016, 49–67.
- Houssiau, A., Vie contemplative et sacerdoce selon Grégoire de Nazianze: RTL 37 (2006) 217–230.
- Hübner, W., Art. Integritas: AugL 3 (2004–2010) 643–646.
- Hürten, H., Gregor der Große und der mittelalterliche Episkopat: ZKG 73 (1962) 16–41.
- Humphries, Th.L., *Ascetic pneumatology from John Cassian to Gregory the Great*, Oxford 2013.
- Hunter, D., The language of desire. Clement of Alexandria's transformation of ascetic discourse: Semeia 57 (1992) 95–111.
- Hunter, D., Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen. Ascetics, relics, and clerics in Late Roman Gaul: JECS 7 (1999) 401–430.
- Hunter, D., *Marriage, celibacy, and heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist controversy*, Oxford 2007.
- Hunter, D., Sexuality, marriage, and the family: A. Casiday / F. Norris (Hrsg.), *Cambridge History of Christianity 2. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, 585–600.
- Hunter, D., Asceticism, priesthood, and exegesis. 1 Corinthians 7:5 in Jerome and his contemporaries: H.-U. Weidemann (Hrsg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Göttingen 2013, 413–427.
- Hunter, D., “A man of one wife”. Patristic interpretations of 1 Timothy 3, 2; 3, 12, and Titus 1, 6 and the making of Christian priesthood: ASEs 32, 2 (2015) 333–352.
- Hutter, M., Art. Manichäismus: RAC 24 (2012) 6–48.
- Hyatt, M., The active and the contemplative life in St. John Chrysostom's treatise on the priesthood: Diakonia 15 (1980) 185–192.
- Jacobsen, A.-Ch., *Christ – The teacher of salvation. A study on Origen's Christology and soteriology* (Adamantina 6), Münster 2015.

- Janowitz, N., *Magic in the Roman world. Pagans, Jews and Christians* (Religions in the first Christian centuries), London 2001.
- Janssens, J., La verecondia nel comportamento dei chierici secondo il *De officiis ministrorum* di Sant' Ambrogio: S. Felici (Hrsg.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri* (BSRel 98), Rom 1992, 133–143.
- Jenal, G., *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden* (ca. 150/250–604) 1–2 (MGMA 39, 1–2), Stuttgart 1995.
- Jones, O.R., *The concept of holiness*, London 1961.
- Kehl, A. / Marrou, H.-I., Art. Geschichtsphilosophie: RAC 10 (1978) 703–779.
- Kertsch, M., Gregor von Nazianz' Stellung zu Theoria und Praxis aus der Sicht seiner Reden: Byz. 44 (1974) 282–289.
- Kertsch, M., *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie* (GrTS 2), Graz 1980.
- Klauser, Th., *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte (Rektorats-Antrittsrede)* (BAR 1), Krefeld 1948.
- Klauser, Th., Art. Akklamation: RAC 1 (1950) 216–233.
- Klingshirn, W.E., Caesarius's monastery for women in Arles and the composition and function of the *Vita Caesarii*: RBen 100 (1990) 441–481.
- Klingshirn, W.E., *Caesarius of Arles. The making of Christian community in the Late Antique Gaul* (CSMLT 4, 22), Cambridge 1994.
- Klingshirn, W.E., Defining the *sortes sanctorum*. Gibbon, Du Cange, and Early Christian lot divination: JECS 10 (2002) 77–130.
- Kober, B., *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechtes*, Tübingen 1867.
- Kober, B., Die Gefängnisstrafe gegen Cleriker und Mönche: ThQS 59 (1877) 5–74. 551–635.
- Koch, H., *Virgines sanctae. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten* (TU 31, 2), Leipzig 1907, 59–112.
- König, D., *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit* (RBS.S 11), St. Ottilien 1985.
- Kötting, B., *Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidnischen und christlichen Altertum*, Diss. Bonn 1940.
- Kötting, B., *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche* (FVK 33–35), Regensburg 1950.
- Kötting, B., Art. Digamus: RAC 3 (1957) 1016–1024.
- Kötting, B., Art. Haar: RAC 13 (1986) 177–203.
- Kötting, B., Wallfahrten in den ersten christlichen Jahrhunderten: ders. (Hrsg.), *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs* 2 (MBTh 11, 2), Münster 1988, 287–302.

- Kötting, B., Klerikerbildung in der Alten Kirche: ders. (Hrsg.), *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs* 2 (MBTh 11, 2), Münster 1988, 395–404.
- Krause, J.-W., *Witwen und Waisen im Römischen Reich* 1–4 (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 16–19), Stuttgart 1994–1995.
- Kritzinger, P., *Ursprung und Ausgestaltung bischöflicher Repräsentation* (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 24), Stuttgart 2016.
- Kunkel, W. / Wittmann, R., *Staatsordnung und Staatspraxis der Römischen Republik* 2 (HAW 3, 2, 2), München 1995.
- Lambot, C., Sermons inédits de s. Augustin pour des fêtes de saints: RBen 59 (1949) 55–81.
- Langlois, P., Art. Fulgentius: RAC 8 (1972) 632–661.
- Leclercq, H., Art. Chanoines: DACL 3 (1948) 223–248.
- Leroux, J.-M., Saint Jean Chrysostome et le monachisme: Ch. Kannengiesser (Hrsg.), *Jean Chrysostome et Augustin* (ThH 35), Paris 1975, 125–144.
- Leyerle, B., *Theatrical shows and ascetic lives. John Chrysostom's attack on spiritual marriage*, Berkeley 2001.
- Leyser, C., *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.
- Leyser, C., A wall protecting the city. Conflict and authority in the life of Fulgentius: A. Camplani (Hrsg.), *Foundations of power and conflicts of authority in late-antique monasticism. Proceedings of the international seminar Turin, December 2–4, 2004* (OLA 157), Leuven 2007, 175–192.
- Liebeschuetz, J.H.W.G., *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between desert and empire*, Oxford 2011.
- Lienhard, J.T., Patristic sermons on Eusebius of Vercelli and their relation to his monasticism: RBen 47 (1977) 164–172.
- Lochbrunner, M., *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (Hereditas 5), Bonn 1993.
- Löbmann, B., *Zweite Ehe und Ehescheidung bei den Griechen und Lateinern bis zum Ende des 5. Jahrhunderts*, Leipzig 1980.
- Löhken, H., Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht (KHAb 30), Köln 1982.
- Löpfe, D., *Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius*, Sarnen 1951.
- Lohse, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der Alten Kirche* (RKAM 1), München 1969.
- Lona, H.E., *Der erste Clemensbrief* (KAV 2), Göttingen 1998.
- Louth, A., St. Gregory Nazianzen on bishops and the episcopate: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* 2, Roma 1997, 281–285.
- Lubac, H., de, *Le dialogue sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome*: NRTh 100 (1978) 822–831.

- Maat, W.A., *A rhetorical study of St. John Chrysostom's De sacerdotio* (PatSt 71), Washington DC 1944.
- Malingrey, A.-M., *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au 1^{re} siècle après J.-C.* (EeC 40), Paris 1961.
- Malingrey, A.-M., Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chrysostome: Ch. Kannengiesser (Hrsg.), *Jean Chrysostome et Augustin* (ThH 35), Paris 1975, 75–89.
- Mandouze, A., Saint Augustin et le ministère épiscopal: Ch. Kannengiesser (Hrsg.), *Jean Chrysostome et Augustin* (ThH 35), Paris 1975, 61–73.
- Mandouze, A., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1. Prosopographie de l'Afrique chrétienne 303–533*, Paris 1982.
- Manselli, R., Art. Gregor V (Gregor der Große): RAC 12 (1983) 930–951.
- Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête*, Paris 1985.
- Markus, R.A., *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997.
- Marius, R.A. / Dodaro, R., Art. Episcopus (episcopatus): AugL 2 (1996–2002) 882–893.
- Marrou, H.-I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957.
- Mau, A., Art. Caupona: RE 3, 2 (1899) 1806–1808.
- Mausbach, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus* 1–2, Freiburg 1929.
- Mayer, C., Art. Humiliatio, humilitas: AugL 3 (2004–2010) 443–456.
- McLynn, N., A self-made holy man. The case of Gregory Nazianzen: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 463–483.
- Meer, van der, F., *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1951.
- Meigne, M., Concile ou collection d'Elvire?: RHE 70 (1975) 361–387.
- Merki, H., Art. Ebenbildlichkeit: RAC 4 (1959) 459–479.
- Molac, Ph., Des sources nazianzéennes au discours sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome: BLE 105 (2004) 169–174.
- Molac, Ph., La liaison entre sacerdoce et vie monastique. L'exemple de Saint Jean Chrysostome: BLE 116 (2015) 17–21.
- Mommsen, Th., *Römisches Staatsrecht* 1–3, 2, Tübingen 1952.
- Mratschek, S. / Kleinschmidt, A., Art. Paulinus von Nola: RAC 26 (2014) 1147–1166.
- Muehlberger, E., *Angels in late ancient Christianity*, Oxford 2013.
- Müller, A., „All das ist Zierde für den Ort ...“. Das diakonisch-karitative Projekt des Basileios von Kaisareia: ZAC 13 (2009) 452–474.
- Müller, B., Führung im Denken Gregors des Großen (STAC 57), Tübingen 2009.
- Mueller, J., Art. Priester: RAC 28 (2018) 112–155.
- Nagel, P., *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (TU 95), Berlin 1966.
- Niebergall, A., Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Eheschließung. Bemerkun-

- gen zu Ignatius an Polykarp 5, 2: *Glaube, Geist, Geschichte, Festschr. E. Benz*, Leiden 1967, 107–124.
- Niederwimmer, K., *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens* (FRLANT 113), Göttingen 1975.
- Noethlichs, K.L., Zur Einflussnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. Schicht- und berufsspezifische Bestimmungen für den Klerus im 4. und 5. Jahrhundert in den spätantiken Rechtsquellen: JAC 15 (1972) 136–153.
- Noethlichs, K.L., Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen: JAC 16 (1973) 28–59.
- Noethlichs, K.L., *Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike*, Wiesbaden 1981.
- Noethlichs, K.L., Art. Hofbeamter: RAC 15 (1991) 1111–1158.
- Noethlichs, K.L., Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzung des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts: ZSRG.K 107 (1991) 1–61.
- O'Daly, G.J.P. / Verheijen, L., Art. Actio – contemplatio: AugL 1 (1986–1994) 58–63.
- Ohme, H., Art. Kirchenrecht: RAC 20 (2004) 1099–1139.
- Orban, A.-P., Augustinus und das Mönchtum: Kairos 18 (1976) 100–118.
- Orlandis, J. / Ramos-Lisson, D., *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam* (711) (KonGe.D), Paderborn 1981.
- Orosz, A., La différence fondamentale entre l'ascèse monastique et les tâches des prêtres (De sacerdotio VI, 5–8): *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. 33 Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (SEAug 93), Rom 2005, 593–605.
- Pasquato, O., Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del Giovane Crisostomo. Evoluzione o continuità: S. Felici (Hrsg.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei padri* (Biblioteca di scienze religiose 98), Rom 1992, 59–93.
- Paterson Corrington, G., The „divine woman“? Propaganda and the power of celibacy in the New Testament Apocrypha. A reconsideration: AthR 70 (1988) 207–220.
- Paulsen, H., Art. Ignatius von Antiochien: RAC 17 (1996) 933–953.
- Peterson, E., Das jugendliche Alter der Lektoren: EL 48 (1934) 437–442.
- Piepenbrink, K., Zur Selbstrepräsentation von Bischöfen des 3. und 4. Jahrhunderts in verbaler Kommunikation: Millennium 11 (2014) 39–68.
- Pietri, Ch. / Pietri, L., *Prosopographie de l'Italie chrétienne* (313–604) 1–2 (Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2), Paris 1999–2000.
- Pietri, L., *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne* (CEFR 69), Rom 1983.
- Pietri, L. / Heijmans, M., *Prosopographie de la Gaule Chrétienne* (314–614) 1–2 (Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire 4), Paris 2013.

- Pietzner, K., Ordnung durch Geschlecht? Cyprian, die Jungfrauen und die christliche Gemeinde von Karthago: E. Hartmann / U. Hartmann / K. Pietzner (Hrsg.), *Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike*, Stuttgart 2007, 133–152.
- Pintard, J., *Le sacerdoce selon Saint Augustin. Le pêtre dans la cité de Dieu*, Tours 1960.
- Poggiaspalla, F., *La vita comune del clero. Dalle origini alla riforma gregoriana* (UD 14), Rom 1968.
- Poschmann, B., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* (MSHTh 7), München 1928.
- Pouchet, J.-R., Athanase d'Alexandrie, modèle de l'évêque, selon Grégoire de Nazianze, Discours 21: *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. 25 Incontro di studiosi dell'antichità cristiana 2* (SEAug 58), Rom 1997, 347–357.
- Prinz, F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.–8. Jahrhundert)*, München 1965.
- Procopé, J., Art. Hochmut: RAC 15 (1991) 795–858.
- Quatember, F., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946.
- Rapp, C., „For next to God, you are my salvation“. Reflections on the rise of the holy man in Late Antiquity: J. Howard-Johnston / P.A. Hayward (Hrsg.), *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Oxford 2000, 63–81.
- Rapp, C., Saints and holy men: A. Casiday / F.W. Norris (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity 2. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, 548–566.
- Rapp, C., *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership in an age of transition*, Berkeley 2013.
- Rebenich, S., Ambrosius: Ch. Riedweg / Ch. Horn / D. Wyrwa (Hrsg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike 5, 2* (Die Philosophie der Antike 5), Basel 2018, 1656–1664.
- Reichert, E., *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Diss. Hamburg 1990.
- Reutter, U., *Damasus. Bischof von Rom (366–384)* (STAC 55), Tübingen 2009.
- Reynolds, Ph., *Marriage in the Western church. The christianization of marriage during the Patristic and Early Medieval periods* (SVigChr 24), Leiden 1994.
- Ricci, R., „Est etiam in ipso motu, gestu, incessu tenenda verecundia“. Il corretto modo di camminare secondo Ambrogio: *Debita dona, Festschr. I. Gualandri*, Neapel 2008, 437–459.
- Ristow, S., Art. Kleidung I (Mode u. Tracht): RAC 20 (2004) 1263–1274.
- Ritter, A.M., *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomus und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche* (FKDG 25), Göttingen 1972.

- Ritter, A.M., Johannes Chrysostomus: Ch. Möller (Hrsg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts* 1, Göttingen 1994, 153–170.
- Roloff, J., *Der erste Brief an Timotheus* (EKKNT 15), Zürich 1988.
- Ronke, J., *Magistratische Repräsentation im römischen Relief. Studien zu standes- und statusbezeichnenden Szenen* 1–2 (British Archaeological Reports 370), Oxford 1987.
- Rosen, K., *Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie* (Gestalten der Antike), Darmstadt 2015.
- Rousse, J., Art. Grégoire de Nazianze (saint): DSp 6 (1967) 932–971.
- Rousseau, Ph., The spiritual authority of the „monk-bishop“. Eastern elements in some Western hagiography of the fourth and fifth centuries: JThS NS 23 (1971) 380–419.
- Rousseau, Ph., *Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.
- Rousseau, Ph., *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.
- Rousseau, Ph., *Pachomius. The making of a community in fourth-century Egypt*, Berkeley 1999.
- Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, Minneapolis 1995.
- Rubenson, S., Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century: W.A. Bierner / U. Kühneweg (Hrsg.), *Origeniana septima*, Louvain 1999, 319–337.
- Rubenson, S., Asceticism and monasticism I. Eastern: A. Casiday / F. Norris (Hrsg.), *Cambridge History of Christianity* 2. *Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, 637–668.
- Rudmann, R., *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen, St. Ottilien* 1956.
- Ruether, R.R., *Gregory of Nazianzus. Rhetor and philosopher*, Oxford 1969.
- Rummel, Ph., von, *Habitus barbarus. Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 55), Berlin 2007.
- Sauer, R., *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, Diss. Würzburg 1981.
- Savon, H., Pourquoi saint Ambroise a-t-il écrit un „De officiis“? Intentions et structure: REL 85 (2007) 192–2003.
- Schaffner, O., *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas* (Cass. 17), Würzburg 1959.
- Schambeck, M., *Contemplatio als Missio. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen* (StSSTh 25), Würzburg 1999.
- Scheibelreiter, G., Der frühfränkische Episkopat. Bild und Wirklichkeit: FMSt 17 (1983) 131–147.
- Schmid, J., Art. Brautschaft, heilige: RAC 2 (1954) 528–564.
- Schneider, H., Art. Fulgentius von Ruspe: LACL (32002) 274–276.
- Schneider, K., Art. Taberna: RE 4A, 2 (1932) 1863–1872.

- Schoedel, W.R., *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar* (Ein Hermeneia-Kommentar), München 1990.
- Schöllgen, G., Hausgemeinden, Oikos-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung: JAC 31 (1988) 74–90.
- Schöllgen, G., *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (JAC.E 26), Münster 1998.
- Schöllgen, G., Der Eros der Jungfräulichkeit. Zum Konzept der sexuellen Askese in den sogenannten Thekla-Akten: *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa, Festschr. G. Adriányi*, Köln 2000, 597–606.
- Schöllgen, G., Art. Jungfräulichkeit: RAC 19 (2001) 523–592.
- Schrenk, S., Die Dalmatika zwischen funeärer Selbstdarstellung und kirchlichem Ornat: dies. / K. Vössing / M. Tellenbach (Hrsg.), *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit* (Mannheimer Geschichtsblätter Sonderveröffentlichung 4), Regensburg 2012, 197–218.
- Schuller, W., Prinzipien des spätantiken Beamtentums: ders. (Hrsg.), *Korruption im Altertum. Konstanzer Symposium 1979*, München 1982, 201–208.
- Seagraves, R., Cyprian on continence and chastity: A. Kessler / Th. Ricklin / G. Wurst (Hrsg.), *Peregrina curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk van Damme* (NTOA), Göttingen 1994, 203–213.
- Seiler, J., Soma und Dogma. Der Klerikerbart im theologischen Streit: J. Scheller / A. Schwinghammer (Hrsg.), *Anything Grows. 15 Essays zur Geschichte, Ästhetik und Bedeutung des Bartes*, Stuttgart 2014, 229–257.
- Selhorst, H., *Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche*, Diss. Münster i. W. 1931.
- Shanzer, D., Bishops, letters, fast, food, and feast in later Roman Gaul: dies. / R.W. Mathisen (Hrsg.), *Society and culture in late antique Gaul. Revisiting the sources*, Aldershot 2001, 217–236.
- Shaw, T.M., Wolves in sheeps' clothing. The appearance of true and false piety: StPatr 29 (1997) 127–132.
- Shaw, T.M., Sex and sexual renunciation: Ph.F. Esler (Hrsg.), *The early Christian world 1*, London 2000, 401–421.
- Simon, M., *Gewissheit und Wahrheit bei Augustinus*, Bonn 1938.
- Spanneut, M., Art. Geduld: RAC 9 (1976) 243–294.
- Speigl, J., Die Pastoralregel Gregors des Großen: RQ 88 (1993) 59–76.
- Speyer, W., Art. Genealogie: RAC 9 (1976) 1145–1268.
- Špidlík, Th., *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* (OCA 189), Rom 1971.
- Spreitzenhofer, E., *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des heil. Benedict*, Wien 1894.

- Stahlmann, I., *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reichs*, Berlin 1997.
- Stancliffe, C., *St. Martin and his hagiographer. History and miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.
- Stegmüller, F., *Sarcina episcopalis*. Zum bischöflichen Ethos des heiligen Augustinus: ORPB 67 (1966) 337–345.
- Steidle, W., Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift *De officiis*: VigChr 38 (1984) 18–66.
- Steigerwald, G., Das kaiserliche Purpurprivileg in spätrömischer und frühbyzantinischer Zeit: JAC 33 (1990) 209–239.
- Stengel, P., Die griechischen Kultusaltertümer (HAW 5, 3), München ³1920.
- Sterk, A., *Renouncing the world yet leading the church. The monk-bishop in Late Antiquity*, Cambridge 2004.
- Stockmeier, P., Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike: MThZ 27 (1976) 217–232.
- Straub, J., Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike: *Mullus, Festschr. Th. Klauser* (JAC.E 1), Münster 1964, 336–345.
- Stuiber, A., Art. Ambrosiaster: RAC Suppl. 1 (2001) 301–310.
- Thomas, Ch.M., Die Rezeption der Apostelakten im frühen Christentum: ZNT 9 (2006) 52–63.
- Thraede, K., Art. Homonoia (Eintracht): RAC 16 (1994) 176–289.
- Tiersch, C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches* (STAC 6), Tübingen 2002.
- Tinsley, E.J., The imitatio Christi in the mysticism of St. Ignatius of Antioch: StPatr 2, 2 (1957) 553–560 = TU 64.
- Tissot, Y., Encratism and the apocryphal acts: A. Gregory / Ch. Tuckett (Hrsg.), *The Oxford handbook of Early Christian apocrypha*, Oxford 2015, 407–423.
- Treiber, H., Askese: H.G. Kippenberg / M. Riesebrodt (Hrsg.), *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen 2001, 263–278.
- Trichet, L., *Le costume de clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'église*, Paris 1986.
- Van Uytfanghe, M., Art. Biographie II (spirituelle): RAC Suppl. 1 (2001) 1088–1364.
- Verbraken, P.-P., *Études critiques sur les sermons authentiques de Saint Augustin* (IP 12), Steenburgis 1976.
- Verheijen, M., Saint Augustin: *Théologie de la vie spirituelle. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, 201–212.
- Versfeld, M., The notions of pride and imitation in St. Augustine: South African journal of philosophy 2, 4 (1983) 180–186.
- Vilella, J., The pseudo-iliberritan canon texts: ZAC 18 (2014) 210–259.
- Vögtle, A., *Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht*, Münster 1936.

- Völker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (BHT 7), Tübingen 1931.
- Völker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlin 1952.
- Vössing, K., Art. Magistrat: RAC 23 (2010) 962–989.
- Vössing, K., Das „philosophische“ Pallium in der paganen Welt und im Christentum der ersten drei Jahrhunderte: S. Schrenk / ders. / M. Tellenbach (Hrsg.), *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit* (Mannheimer Geschichtsblätter Sonderveröffentlichung 4), Regensburg 2012, 175–195.
- Vössing, K., Art. Platzordnung: RAC 27 (2016) 955–971.
- Vogüé, A., de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* 1, 1–1, 12, Paris 1991–2008.
- Voigt, K., *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart 1936.
- Vorgrimler, H., *Buße und Krankensalbung* (HDG 4, 3), Freiburg 1978.
- Wacht, M., Art. Reichtum: RAC 28 (2018) 830–856.
- Wagenvoort, H. / Tellenbach, G., Art. Auctoritas: RAC 1 (1950) 902–909.
- Walzer, R., *Galenos on Jews and Christians*, London 1949.
- Weatherwax, N., Art. Asceticism / asceticism: The Encyclopedia of Ancient History 2 (2013) 811–815.
- Weckwerth, A., Die Einbeziehung der Subdiakone in die klerikalen Enthaltensamkeitsvorschriften des Westens: ZSRG.K 80 (2003) 56–81.
- Weckwerth, A., *Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer und kirchenhistorischer Kommentar zur Constitutio Concilii* (JAC.KR 1), Münster 2004.
- Weckwerth, A., *Clavis conciliorum occidentalium septem prioribus saeculis celebratorum* (CC Claves subsidia 3), Turnhout 2013.
- Weckwerth, A., *Casta placent superis. Konzeptionen kultischer Reinheit in der Spätantike*, Habilitationsschr. Mainz 2014.
- Weckwerth, A., Art. Reinheit, kultische: RAC 28 (2018) 870–914.
- Weidemann, H.-U., Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief: ders. (Hrsg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Göttingen 2013, 21–68.
- Weidemann, H.-U. (Hrsg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Göttingen 2013.
- Weidemann, M., *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours* 1–2 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien 3, 1–2), Mainz 1982.
- Weismann, W., *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin* (Cass. 27), Würzburg 1972.

- Weiss, P.B., *Consistorium und comites consistoriani. Untersuchungen zur Hofbeamten-schaft des 4. Jahrhunderts n. Chr. auf prosopographischer Grundlage*, Würzburg 1975.
- Weisser, D., *Quis maritus salvetur? Untersuchungen zur Radikalisierung des Jungfräulichkeitsideals im 4. Jahrhundert* (PTS 70), Berlin 2016.
- Wenger, L. / Hofmann, K., Art. Absetzung: RAC 1 (1950) 35–41.
- Williams, N.P., *The ideas of the fall and of original sin. A historical and critical study*, London 1927.
- Wimbush, V., / Valantasis, R. (Hrsg.), *Asceticism*, Oxford 2002.
- Winslow, D.F., Priesthood and sexuality in the Post-Nicene fathers: SLJT 18 (1975) 352–365.
- Wucherer-Huldenfeld, A., Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrten und des Bischofs: ZKTh 82 (1960) 182–211.
- Wyrwa, D., Clemens von Alexandrien: Ch. Riedweg / Ch. Horn / D. Wyrwa (Hrsg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* 5, 1 (Die Philosophie der Antike 5), Basel 2018, 927–957.
- Wyß, B., Art. Gregor II (Gregor von Nazianz): RAC 12 (1983) 793–863.
- Zacherl, M., Die vita communis als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Großen: ZKTh 92 (1970) 385–424.
- Zähringer, D., *Das kirchliche Priestertum nach dem heiligen Augustinus. Eine dogmengeschichtliche Studie* (FChLDG 17, 1f.), Paderborn 1931.
- Zeddies, N., *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.–7. Jahrhundert)* (EHS.G 964), Frankfurt a. M. 1999.
- Zelzer, K., Zur Beurteilung der Cicero-Imitatio bei Ambrosius, De officiis: WSt 90 (1977) 168–191.
- Zelzer, K., Randbemerkungen zu Absicht und Arbeitsweise des Ambrosius in De officiis: WSt 107–108 (1994–1995) 481–493.
- Zimmermann, R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 122), Tübingen 2001.
- Zöckler, O., *Die Tugendlehre des Christentums. Geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen, mit besonderer Rücksicht auf deren zahlensymbolische Einkleidung. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und Sitte*, Gütersloh 1904.
- Zumkeller, A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Cass. 11), Würzburg 1968.
- Zumkeller, A., War Augustins monasterium clericorum in Hippo wirklich ein Kloster? Eine Antwort auf eine Hypothese A.P. Orbans: Aug. 21 (1981) 391–397.
- Zwierlein, O., *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage* (UALG 96), Berlin / New York 2009.

Register ausgewählter Stellen

Griechisch-Römisch

Codex Iustinianus		Diodorus Siculus	
1, 3, 30	169	53, 31, 3	162
1, 3, 33	166		
1, 3, 51	170	Historia Augusta	
		<i>vit. Alex.</i>	
Codex Theodosianus		45, 6 f.	161
1, 5, 8	163		
1, 27, 1	165	Novellae Iustiniani	
6, 27, 18	163	6, 1, 3	168
15, 12, 2	162		
16, 2, 2	164, 166	Suetonius	
16, 2, 5	168	<i>Aug.</i>	
16, 2, 7	165	43, 3	162
16, 2, 10	165		
16, 2, 44	167		

Biblisch

Altes Testament		Joh.	
Lev.		21, 15	51
11, 44	88	21, 16	108
20, 7	211		
21, 12	211	Act.	
21, 13 f.	129	4, 32–35	80 f., 117, 187 f.
1 Chron.			
24, 1–19	211	Rom.	
		9, 3	51
Ez.		1 Cor.	
44, 22	129	4, 16	79 f., 84
		6, 32	90
		7, 5	127, 231
Neues Testament		2 Cor.	
Mt.		5, 14 f.	108
5	31		
5, 14 f.	108	Col.	
11, 29	111	3, 1 f.	90
13, 7	94		
18, 3	73	1 Tim.	
		3, 1–7	42 f., 51, 75 f.

Tit.		Phil.	
1, 7	42	4, 5 f.	90
Christlich			
Acta Andreae		1, 69	67 f.
37	30	1, 70	66
46	30	<i>op. monach.</i>	
		18, 21	185
Acta Johannis		28, 36	185
63	30 f.	29, 37	185
		<i>praecep.</i>	
Actus Petri cum Simone		1, 2	81
34	32 f.	<i>serm.</i>	
		355, 1	79, 82, 184–186, 188,
Ambrosiaster		219	
<i>in 1 Tim.</i>		355, 2	219
3, 2	232	355, 4	82, 220 f., 223
3, 12, 2 f.	214	356, 1	80 f., 220
<i>quaest. test.</i>		356, 3	186
127, 35 f.	214 f.	356, 4	186
		356, 10	187
Ambrosius		356, 14	223
<i>ep.</i>		<i>serm. Guelf.</i>	
14 (63), 66	178 f.	32, 1	73
14 (63), 82	182	32, 3	74
<i>ep. extra coll.</i>		32, 4	74 f.
14, 64	231	32, 7	75
<i>off.</i>			
1, 50	215 f., 231	Basilius Caesariensis	
1, 69	61	<i>ep.</i>	
1, 72	59	94	193–195
1, 85	61		
2, 119	62 f.	Breviarium Hipponense	
2, 134	63	11	141
		26	141
Athanasius			
<i>vit. Ant.</i>		Caesarius Arelatensis	
93	1 f.	<i>serm.</i>	
		1, 4	86
Augustinus		1, 5	87
<i>civ. D.</i>		1, 10	87, 94
19, 19	76–79, 85	1, 19	88–90
<i>ep.</i>		27, 1	92
60, 1	70–72, 84	27, 3	93
<i>mor. eccl.</i>		41, 1	91
1, 66	69	50	148
1, 67	69		

Chromatius*serm.*

3, 1	195
10, 2	195
12, 8	195

Clemens Alexandrinus*qu. div. salv.*

16	21 f.
----	-------

strom.

6, 9, 74	19
7, 12, 70	20 f.

1. Clemensbrief

38	14 f.
----	-------

Coelestinus Romanus*ep.*

2, 2	127
4, 1	136 f.

Concilium Agathense vJ. 506

cn. 10	134
cn. 11	135
cn. 20	137
cn. 21	146, 149, 201
cn. 23	139
cn. 41	139
cn. 42	145

Concilium Arausicanum vJ. 441

cn. 7	199
cn. 24	158

Concilium Arelatense vJ. 314

cn. 25	120
--------	-----

Concilium Aurelianense vJ. 511

cn. 30	148
--------	-----

Concilium Aurelianense vJ. 538

cn. 2	120
cn. 4	134, 218 f.
cn. 8	120
cn. 10	120
cn. 30	143

Concilium Caesaraugustanum vJ. 380

cn. 6	116
-------	-----

Concilium, Canones in Causa Apiarii

cn. 5	158
-------	-----

Concilium Carthaginense vJ. 390

cn. 2	120
-------	-----

Concilium Carthaginense 111

141, 145

Concilium Carthaginense v

cn. 3	120
-------	-----

Concilium Carthaginense vJ. 525

115

Concilium Eliberitanum

cn. 19	144
cn. 20	143

Concilium Epaonense vJ. 517

cn. 2	129
cn. 20	134
cn. 38	149

Concilium Gerundense vJ. 517

cn. 8	129
-------	-----

Concilium Laodicense (4. Jh.)

cn. 1	128
cn. 24	141, 148
cn. 36	145

Concilium Latunense vJ. 673/675

cn. 1	139 f.
-------	--------

Concilium Leudegarii episcopi Augustodunensis vJ. 663/680

cn. 15	116 f.
--------	--------

Concilium Matisconense vJ. 581/583

cn. 2	135
cn. 5	138
cn. 11	121

Concilium Narbonense vJ. 589

cn. 3	141
-------	-----

Concilium Neocaesariense vJ. 319

cn. 1	119
cn. 7	128
cn. 9 f.	119

Concilium Nicaenum vJ. 325

cn. 3	131 f.
-------	--------

Concilium Toletanum vJ. 400

cn. 1	121
cn. 3	129
cn. 7	121
cn. 18	128

Concilium Toletanum vJ. 531

cn. 1	122, 199
-------	----------

Concilium Toletanum vJ. 589

cn. 29	147–149
--------	---------

Concilium Toletanum vJ. 655

cn. 10	122, 218
--------	----------

Concilium Trullanum vJ. 691/692

cn. 4	119
cn. 5	132
cn. 6	119
cn. 9	141
cn. 10	143
cn. 13	151 f.
cn. 24	140
cn. 27	137 f.
cn. 43	152 f.

Concilium Turonense vJ. 461

cn. 2	139, 218
cn. 3	133 f.

Concilium Turonense vJ. 567

cn. 13	200
cn. 14	200
cn. 19	200

Concilium Vasense vJ. 529

cn. 1	199, 201
-------	----------

Concilium Veneticum vJ. 461/491

cn. 5 f.	150 f.
----------	--------

Cyprianus*ep.*

4	29
4, 1	131

hab. virg.

5	26 f.
22	27 f.
23	28 f.

Eusebius*h. e.*

6, 3, 9	22 f.
7, 30, 12	131
10, 7, 2	164

Ferrandus Carthaginensis*vit. Fulg.*

2	189
16, 7	189 f.
19, 1	190, 208
19, 2	191
19, 4	191
27, 10–15	192, 222
27, 14–16	192, 223
28, 6–8	193, 222

Gregorius Magnus*ep.*

9, 111	151
--------	-----

hom. in Ev.

35, 4	101
-------	-----

past.

praef.	98
1, 5	100, 102, 108
1, 10	99
2, 1	100
2, 7	103–105
2, 11	104
3, 27	105

Gregorius Nazianzenus*or.*

2, 6	39
2, 7	39 f.
2, 8	41
2, 59	45
2, 69	42 f.
2, 91	44

Gregorius Turonensis*hist.*

10, 31, 16 197

Hieronymus*adv. Iovin.*

1, 34 232

adv. Vigil.

2 213, 217

ep.

22, 28 226 f.

52, 5 35

125, 17 160

in Ezech.

44, 17–21 139

vit. Hilar.

20 2

Hormisdas Romanus*ep.*

25, 1 153

Ignatius Antiochenus*ad Polyc.*

5 15 f.

Innocentius Romanus*ep.*

2, 4 129

2, 6 129

2, 9 125, 127, 231

2, 10 151, 154

6, 1 125 f.

17, 1 129

17, 3 153

37, 2 129

Johannes Chrysostomus*sac.*

2, 1 56

3, 4–6 48–50

3, 7 50 f.

3, 9 47 f., 227

3, 10 57

6, 2 52 f., 227

6, 4 55

6, 6 53

6, 8 54

Leo Magnus*ep.*

14, 4 126

167, 3 126, 146, 151

Pseudo-Maximus Taurinensis*serm.*

22 181

Origenes*c. Cels.*

5, 49 24

7, 38 25

orat.

25 23

Possidius Calamensis*vit. Aug.*

3, 2 183

5, 1 184

5, 4 184

24 188

25, 3 187

Rufinus*apol. adv. Hieron.*

1, 4 196

Salvianus Massiliensis*eccl.*

2, 37 f. 172

Siricius Romanus*ep.*

1, 7 123–125, 210 f.

1, 8 129

1, 12 131

1, 13 154

1, 14 152 f.

5, 3 127, 231

5, 9 212 f.

10, 2 127, 226

10, 8 159

Sozomenus*h. e.*

6, 31, 6–10 176–178

Statuta ecclesiae antiqua

cn. 2	198
cn. 25	138 f.
cn. 26	138
cn. 28	141
cn. 34	142
cn. 75	139
cn. 83	147

Sulpicius Severus

<i>vit. Mart.</i>	
9	3 f.

Tertullianus

<i>castit.</i>	
1	18
13	17

Vita Caesarii Arelatensis

1, 37	197
1, 62	197

Zosimus Romanus

<i>ep.</i>	
9, 1	155 f.

Register ausgewählter griechischer und lateinischer Wörter

Griechisch

ἀναχώρησις 39

ἄσκησις 10

ἐγκράτεια 10

ἐξουσία 50

ἡσυχία 39

καθαρός 40

κλήρος 35

Lateinisch

abstinentia 100 f.

adrogantia 63

ambitio 63

auctoritas 100

canonicus 200 f., 206

caritas 63, 89

castitas 91, 100

castus 121, 169

cicatrix 153

clerus 35

contemplatio 102

continentia 179

doctrina 100, 137

gravitas 62

gubernator 87

honestus 60

humilitas 63, 72–74, 89

integritas 72

iustitia 100

nubere 17

pastor 87

patientia 100 f.

pietas 100

pudicitia 123

puritas 136 f.

quies 102

sacerdos 88, 90

sanctitas 82

sanctus 69, 87–89

sarcina 78, 83

secessus 100

simplicitas 63

sobrietas 179

speculator 86 f.

spiritaliter 99, 105

superintendere 77

unanimitas 63

verecundia 60–62

Register ausgewählter Begriffe, Namen und Sachen

Ambrosius 58–64

Apostelakten 30–33

Askese

Definitionen 10–12

Fasten 24

Frühchristentum 12–34

Geistige Askese 22

Hochmut 14–16, 71, 73–75

Leitideal 1–6, 12 f., 85 f., 92, 230

Motive

Brautschaft 17, 27

Ebenbildlichkeit (Gottes) 18

Heiligung 18, 82

Nachfolge (Jesu) 16, 20, 28

Paradies 17

Vita Angelica 28, 49

Vollkommenheit 19 f.

Popularität 1–3, 33 f., 226 f.

Asketisierung

Definitionen 10–12

siehe auch Askese; Klerus

Augustinus 64–85, 182–189, 219–222

Basilios von Caesarea 193–195

Bischof *siehe* Klerus

Caesarius von Arles 85–96, 197

Chromatius von Aquileia 195 f.

1. Clemensbrief 14 f.

Clemens von Alexandrien 19–22

Cyprian 26–29

Diakon

Ehe 151 f.

Enthaltsamkeit 115, 118 f., 121, 125, 151, 168

Klerikerklöster 186 f., 219

Liturgie 119

Reisen 144

Syneisaktenwesen 131

siehe auch Klerus

Disziplin *siehe* Kirchenrecht

Ehe

Ablehnung 30, 214 f.

Verhältnis zur Askese 20 f., 216

Enthaltsamkeit 24, 29, 31 f., 71

siehe auch Askese; Kirchenrecht; Klerus

Eusebius von Vercelli 178–182

Frauen

siehe auch Jungfräulichkeit; Syneisaktenwesen

Fulgentius von Ruspe 189–193, 222–224

Gregor der Große 96–108

Gregor von Nazianz 38–46

Heiligkeit 87–90

siehe auch Askese; Klerus

Hieronymus 35 f., 141 f., 160, 195 f., 213, 216 f., 226 f.

Hippo Regius *siehe* Praxis (Klerikaler Askese)

Höherer Klerus (clerus maior) *siehe* Klerus

Ignatius von Antiochien 15 f.

Johannes Chrysostomus 46–57

Julianus Pomerius 86, 111

Jungfräulichkeit

Allgemein 17, 23 f., 26–29

Theologie 27 f.

Keuschheit 15, 17, 93

Kirchenrecht

Bart 138 f.

Digamie 128–130

Enthaltsamkeit 118–127

Haar 138 f.

Jagd 137

Kleidung 136–138

Magie und Divination 145–149

Praxis (Klerikaler Askese) 197–201

Syneisaktenwesen 130–134

Theater- und Schauspielbesuch 140 f.

Trunkenheit 139

Unangemessenes Auftreten 139

Unautorisiertes Umherziehen 150

Vergleich mit Mönchtum 151–156

Zinsen 143

Klerus

Abgrenzung vom Laienstand 64, 127, 157 f., 228, 231

- Abraham 62, 64
 Asketische Konzeptualisierung 35–113,
 157–160
 Antike Philosophie 40, 112 f., 228
 Brautmetaphorik 125
 Enthaltbarkeit 90 f., 100, 118–127
 Heiligkeit 55, 69 f., 82, 87–90, 95,
 109–111, 125, 231
 Kontemplation 41, 99 f., 102–104,
 108 f., 116
 Nachfolge (Jesu) 42, 73, 75 f., 79 f., 84,
 111, 233
 Priesterbild 39–46, 48–52, 86–91,
 99–105
 Reinheit 42–44, 49, 53, 55, 91, 110,
 126, 233
 Vita angelica 49, 52, 119 f., 181
 Vollkommenheit 42, 46, 56 f., 67,
 160
 Vorbilder 39 f., 45, 52 f., 62, 74,
 80 f.
 Bildung 71 f., 84, 89, 100, 199, 201
 David 62, 64
 Demut 50 f., 63, 72–74, 84 f., 89, 100
 Distanzierung 60 f., 120 f., 142 f., 157
 Fehlformen 41, 47 f., 217 f., 226 f., 230,
 232
 Flucht vor dem Amt 38 f., 41 f., 46 f.
 Geduld 100 f.
 Gesetzgebung (Staatliche) 164–171
 Bildung 167
 Ehe 167 f.
 Lebenswandel 166
 Privilegierung 164 f.
 Vergleich mit dem Mönchtum 170 f.
 Hochmut 73–75
 Jakob 62, 64
 Jesus 74, 79, 84, 103 f.
 Klerikerklöster *siehe* Praxis (Klerikaler
 Askese)
 Konkurrenz zum Mönchtum 3–6, 52 f.,
 56, 114, 230 f.
 Luxus 192
 Metaphorik 111
 Aufseher 77, 86 f.
 Hirt 51 f., 87, 103
 Steuermann 87, 95, 111
 Paulus 45, 50, 79, 84
 Praxis *siehe* Praxis (Klerikaler Askese)
 Sakrament 50, 68, 122 f.
 Verbindung von Aktion und Kontempla-
 tion 55 f., 69 f., 76–78, 94, 103 f., 107 f.,
 112 f.
 Vergleich mit staatlichen Ämtern 160–
 163
 Zweistufenethik 90, 95 f., 99 f., 130
 siehe auch Askese; Kirchenrecht; Wider-
 stände (gegen Asketisierung)
 Kontemplation 25, 41, 205
 Konzeptualisierung *siehe* Klerus
 Laienstand
 Abgrenzung vom Klerus 64, 127, 157 f.,
 228, 231
 Favorisierung der Askese 3–6
 Martin von Tours 3–6
 Mönchtum
 Fehlformen 40 f.
 Popularität 1–3
 Nachahmung (Jesu) *siehe auch* Askese;
 Nachfolge (Jesu)
 Nachfolge (Jesu) 3, 9, 20, 73, 80, 85, 111, 228,
 233
 Niederer Klerus (clerus minor) *siehe* Klerus
 Origenes 22–25
 Paulus *siehe* Klerus
 Pilgerwesen 1 f.
 Praxis (Klerikaler Askese) 174–207
 Augustinus 182–189
 Basilius von Caesarea 193–195
 Caesarius von Arles 197
 Charakteristika 205–207
 Chromatius von Aquileia 195 f.
 Eusebius von Vercelli 178–182
 Fulgentius von Ruspe 189–193
 Gregor von Tours 197
 Sozomenus 176–178
 Unterweisung junger Kleriker 198 f.
 siehe auch Kirchenrecht
 Presbyter
 Digamie 128 f.
 Enthaltbarkeit 118 f., 121, 168
 Heiligkeit 88
 Klerikerklöster 186 f., 219

- Schulen 199, 201
siehe auch Klerus
- Reichtum 21
Reinheit (bzw. Unreinheit) 31, 33, 42, 49 f.,
53, 110
siehe auch Askese; Klerus
- Sortes sanctorum 145 f.
Subdiakon 115, 120, 122
- Tertullian 16–18
Thekla 32
- Vercelli *siehe* Praxis (Klerikaler Askese)
- Widerstände (gegen Asketisierung)
Charakteristika 224 f.
Kirchenrecht 217 f.
Pastoral 219–224
Theologie 209–217